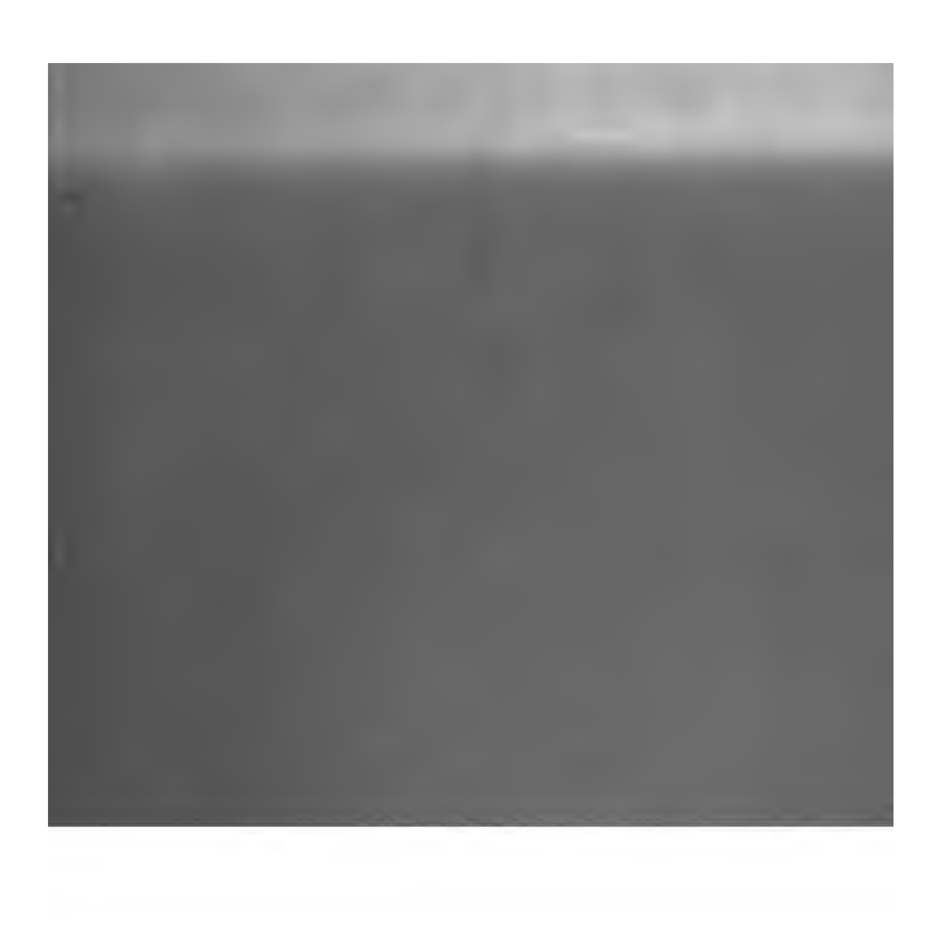






Vorlesungen

über

Christliche Glaubenslehre

von

D. J. T. Beck.





Vorlesungen

über

Christliche Glaubenslehre

von

D. J. T. Beck,
weil. ord. Professor der Theologie in Tübingen.

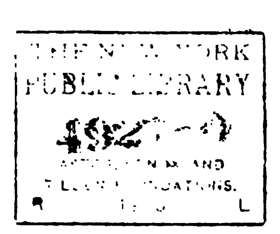
Herausgegeben von J. Lindenmeyer.

Zweiter, specieller Theil.





Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1887.



Vorwort.

Nicht so bald, als ich in Aussicht gestellt hatte, konnte ich diesen zweiten, speciellen Theil zur Veröffentlichung bringen. Leider hat der vieljährige Chef der Verlagsfirma, Herr Heinrich Bertelsmann die Vollendung des Werkes nicht mehr erlebt; er ging am 3. März d. J. zur Ruhe ein. Durch elf Jahre war er mir ein stets freundlicher Mitarbeiter; mein Herz bewahrt ihm ein warmes Andenken. —

Bezüglich des Standpunkts, den Beck einnimmt, verweise ich auf sein eigenes Vorwort (Th. I. S. 125 f.), bitte auch seine Bemerkung vom Jahre 1876 in diesem Theil S. 595 zu beachten.

So gehe das Werk hinaus mit dem lebhaften Wunsche, daß es Viele zu einer festen Position in der heil. Schrift fördere, Vielen diene in Klärung, Vertiefung und Füllung ihres Glaubens.

Schluchtern, den 8. Mai 1887.

J. Lindenmeyer.

Inhalts-Uebersicht
des zweiten Bandes.

Eintheilung der christlichen Glaubenslehre.

Es fragt sich namentlich, welche Stellung der Lehre von Gott zu geben ist?

Daß die Lehre von Gott in alle sonstigen Lehrartikel eingreift, ist augenscheinlich. Und zwar ist das Verhältniß ein doppeltes: theils verleiht die Lehre von Gott den übrigen Lehren von der Schöpfung, Versöhnung u. s. w. wesentliche Grundbestimmungen, theils erhält sie selber wieder aus jenen nähere Bestimmungen. Diesem Verhältniß entspricht es am natürlichsten, beide Rücksichten bei der Anordnung mit einander zu verbinden. Für diesen Zweck ist die biblische Gotteslehre in einem summarischen Gesammtbegriff voranzustellen, während dann die Entwicklung der näheren Bestimmungen bei den betreffenden Hauptlehren, wie bei der Schöpfung u. s. w. sich anschließt. Hiefür giebt uns die biblische Lehre selbst feste Anhaltspunkte, indem mit den Abstufungen der göttlichen Offenbarung, mit ihren Hauptthatsachen, auch die Gotteserkenntniß und Gotteslehre sich stufenmäßig entfaltet, und für jede Stufe die Grundbestimmungen sich zusammenfassen in eigenthümlichen Gottesnamen: so im Namen אֱלֹהִים die Grundbestimmungen für die Naturoffenbarung, יְהוָה für die Bundesoffenbarung, Vater, Sohn und Geist für die gottmenschliche Offenbarung. Sind in diesen Namen die Grundbestimmungen des göttlichen Seins

und Wirkens concentrirt, so erhalten dieselben ihre Realerklärung oder ihre Explication in den entsprechenden eigenthümlichen Offenbarungswerken. So in der allgemeinen Schöpfungsökonomie legen sich die näheren Bestimmungen dar von dem Sein und Wirken Gottes als אֱלֹהִים, in der Gesetzesökonomie mit den Verheißungen die von יְהֹוָה als Bundesgott, und die trinitarischen Bestimmungen in der Gnadenökonomie. Wir stellen also an die Spitze der christlichen Glaubenslehre als die Fundamentallehre, worin die ganze Lehrentwicklung implicite zusammengefaßt ist, die Lehre von Gott, wie sie sich in den eigenthümlichen Namen Gottes stufenmäßig darstellt.

Damit haben wir die Gotteslehre im Kern, und darauf gründet sich die Entwicklung der ganzen Glaubenslehre in drei Lehrstücken, in denen sich dann zugleich die göttliche Eigenschaftslehre aufschließt als nähere Bestimmung der Gotteslehre.

I Lehrstück, die göttliche Weltschöpfung mit ihrer allgemeinen Weltökonomie;

II Lehrstück, der ungöttliche Weltabfall mit der besondern Gesetzesökonomie, (welche die Verheißung einschließt);

III Lehrstück, die göttliche Weltversöhnung mit der vollendenden Gnadenökonomie.

Fundamentallehre.

Lehre von Gott.

§ 10.

Von der Erkennbarkeit Gottes.

Vgl. meine Christl. Lehrwissenschaft § 7.

Gott ist weder absolut erkennbar noch absolut unerkennbar, sondern Beides nur relativ nach dem Maß seiner Selbstoffenbarung an uns und der Aufnahme derselben unsererseits. Innerhalb der Menschenwelt hat Gott seine Offenbarung verschiedenartig und stufenmäßig entfaltet, aber in allen seinen Offenbarungen behält Gott etwas Unschaubares und Unerkennbares und der Grund davon liegt nicht nur im erkennenden Subject, sondern zunächst in der noch nicht vollendeten objectiven Offenbarung. 1 Joh. 3, 2: *ἐαν φανερωθῃ — ὀψομεθα αὐτον καθως ἐστιν*. Vgl. Tit. 2, 13: *προσδεχομενοι ἐπιφανειαν της δοξης του μεγαλου θεου*. Auch die in der Erscheinung des Sohnes Gottes zur Anschauung kommende Gottesherrlichkeit ist verschieden von der vorweltlichen des Sohnes Gottes, von der urgöttlichen, in welche Christus wieder zurückgeht. Joh. 17, 5. 13, 32 f. Wir müssen also unterscheiden

1. eine von der Welt abstracte, in sich selber abgeschlossene Wesensherrlichkeit Gottes, eine esoterische, die in reiner

Ewigkeit existirt $\pi\varrho o \; \tau\omega\nu \; \alpha\iota\omega\nu\omega\nu$, $\pi\varrho o \; \tau o\nu \; \tau o\nu \; \varkappa o\sigma\mu o\nu \; \varepsilon\iota\nu\alpha\iota$, die in keiner Offenbarung aufgeht. Joh. 17, 5. 1 Joh. 4, 12. 1 Tim. 1, 17. 6, 16. (S. unten u. 3). Dies ist das nicht nur relativ, sondern absolut transscendente Wesen Gottes, die eigentliche göttliche Selbstheit und Selbständigkeit, die Einzigkeit, $\delta \; \mu o\nu o\varsigma \; \vartheta\varepsilon o\varsigma$. Diesem innersten transscendenten Wesen Gottes ist nur der Sohn immanent, $\delta \; \omega\nu \; \varepsilon\iota\varsigma \; \tau o\nu \; \varkappa o\lambda\pi o\nu \; \tau o\upsilon \; \pi\alpha\tau\varrho o\varsigma$ (Joh. 1, 18), der Sohn theils wie er vor aller Welt ist (Joh. 1, 1 ff. 17, 5. vgl. Phil. 2, 6), theils wie er aus der Welt wieder erhoben ist über alle Kreise des geschöpflichen Lebens hinaus. Vgl. außer Joh. 17, 5, noch Eph. 1, 20 f. Kol. 1, 16 f.

Was nun aus dieser absolut transscendenten, dieser schlechthin überweltlichen Wesensherrlichkeit Gottes zur Offenbarung kommt, dies bildet

2. die göttliche Erscheinungsherrlichkeit, die exoterische $\delta o\xi\alpha$ als innenweltliche Abstrahlung der esoterischen. Es ist das göttliche Manifestativwesen. Namentlich indem der Sohn ausgeht in die Welt, geht aus der göttlichen Unsichtbarkeit das die göttliche $\delta o\xi\alpha$ abstrahlende Charakterbild derselben hervor, daß es heißt: „wer mich sieht, sieht den Vater." Kol. 1, 15: $\varepsilon\iota\varkappa\omega\nu \; \tau o\upsilon \; \vartheta\varepsilon o\upsilon \; \tau o\upsilon \; \alpha o\varrho\alpha\tau o\upsilon$. Ebr. 1, 3. Joh. 14, 9. Allein auch in dieser höchsten innenweltlichen Abgestaltung offenbart sich die göttliche $\delta o\xi\alpha$ objectiverseits nur durch Medien, und zwar durch ein irdisch-körperliches Organ, $\varepsilon\varphi\alpha\nu\varepsilon\varrho\omega\vartheta\eta \; \varepsilon\nu \; \sigma\alpha\varrho\varkappa\iota$, und durch solche körperliche Manifestationen, (wozu auch das Wort gehört); das Göttliche offenbart sich also nur in mittelbarer Objectiv-Darstellung. Joh. 1, 14. Kol. 2, 9 ($\sigma\omega\mu\alpha\tau\iota\varkappa\omega\varsigma$). 1 Tim.

3, 16. So treu nun auch diese körperlich vermittelte Darstellung ist, so ist sie doch nicht identisch mit ihrer göttlichen Innerlichkeit, sonst müßte diese eben in der körperlichen Darstellung zur unmittelbaren Erscheinung kommen, zur äußeren Anschauung. Das Göttliche in dem Fleisch gewordenen Christus giebt sich aber nicht unmittelbar anzuschauen, nicht *κατα σαρκα*, nicht für sinnliche Wahrnehmung, vielmehr ist die Anschauung des Göttlichen in Jesu auch subjectiverseits nur eine mittelbare, vermittelt durch einen inneren geistigen Erkenntnißact, durch *γιγνωσκειν*. Als *γιγνωσκοντες* oder durch einen geistigen Einblick, nicht durch bloßen äußeren Anblick, haben die Jünger den Vater in Christus gesehen. Joh. 14, 7. vgl. V. 9. Dagegen die Welt, obgleich sie denselben äußeren Anblick hat, wie die Jünger, sieht ihn mit sehenden Augen nicht, und hört ihn mit hörenden Ohren nicht, weil sie den Vater und den Sohn nicht erkennt. Joh. 15, 21: *οὐκ οἰδασιν* mit 16, 3: *οὐκ ἐγνωσαν τον πατερα οὐδε ἐμε*. 17, 25. Vgl. auch Röm. 1, 20 von der göttlichen Naturoffenbarung: *νοουμενα καθορᾳται*. Auf der andern Seite ist eben darum, auch seitdem die äußere, sinnliche Anschauung Christi aufgehoben ist (2 Kor. 5, 16), doch noch ein *γιγνωσκειν* möglich, und zwar gerade eine *γνωσις της δοξης του θεου ἐν προσωπῳ Ἰησου Χριστου* (2 Kor. 4, 6), jedoch, wie *ἐν προσωπῳ* zeigt, nicht unabhängig von der objectiven Bedingung der Erkenntniß, von der körperlichen Erschienenheit Christi, von seiner historischen Persönlichkeit, wie uns dieselbe im Evangelium aufbewahrt wird. 1 Joh. 1, 1—5.

Hängt nun hienach die Erkennbarkeit Gottes auch in seinen anschaulichsten Offenbarungen von einem innern Er-

kenntnißact unsererseits ab, so fragt es sich, wiefern der Mensch eines solchen fähig ist. Im Allgemeinen ist er es dadurch, daß er ursprünglich aus Gott ist; also nur indem er diesem ursprünglichen Sein treu bleibt oder wieder gerecht wird, kann er Gott auch wirklich erkennen. Joh. 8, 47. 1 Joh. 4, 6. Damit ist aber nur die allgemeine Möglichkeit dieses innern Erkenntnißactes und die Erkennbarkeit göttlicher Offenbarung im Allgemeinen vermittelt. Die weiter eindringende Erkenntniß der speciellen Offenbarung, wie sie in Christo auftritt, wird vermittelt durch eine Neugeburt aus Gott, die eine neue Begabung des geistigen Sinnes mit sich führt, eine Erleuchtung von Oben, eine neue Organisation fürs Transscendente. 1 Joh. 5, 19 f. Eph. 1, 17 f. Der neue göttliche Geist bewirkt aber nicht nur eine formelle Befähigung des menschlichen Erkenntnißsinnes, sondern eine wesenhafte Abgestaltung des in Christo wohnenden Gotteslebens im inwendigen Menschen. Joh. 16, 14. Eph. 3, 16 bis 19. 2 Kor. 3, 18, vgl. 15 f. So ist nun auf der höchsten diesseitigen Stufe der Offenbarung die Erkenntniß der göttlichen δοξα allerdings in einer innern Unmittelbarkeit ermöglicht, durch eine innere Verklärung, durch geistigen Wesensreflex des Göttlichen im subjectiven Geiste (das mystische Schauen in der Schulsprache).

3. Allein auch mit dieser inneren Abgestaltung oder mit der Eingestaltung des göttlichen Geisteslebens ist eine Beschränkung der Erkenntniß nicht aufgehoben. Denn einmal vertheilt sich diese geistige Abgestaltung in eine Vielheit von Subjecten und von Zeiten durch bloße μερισμοι του πνευματος (Ebr. 2, 4), διαιρεσεις (1 Kor. 12. Eph.

2, 7), und auch in allem zusammen ist und wird noch nicht der ganze objective Gottesreichthum Christi erschlossen, so daß er immer noch ἀνεξιχνιαστος heißt, ὑπερβαλλων της γνωσεως Eph. 3, 8. 19. 4, 13. Es bleibt nur eine partielle Erkenntniß, die, wenn sie sich auch auf alle Theile im πλουτος Christi erstreckt, in keinem ihrer Theile erschöpfend ist (1 Kor. 13, 9. 12), und dann schließt sich die Offenbarungsfülle Christi auch in der innern Abgestaltung durch den Geist für jetzt noch keineswegs im adäquaten Ausdruck zur Erkenntniß auf. Erst in der künftigen Epiphanie Christi, in der gegenseitigen Verklärtheit Christi und der Seinen bildet sich bei den Letzteren eine Schaueinsicht, die der göttlichen Selbstdarstellung oder Offenbarung adäquat ist. 1 Kor. 13, 12. vgl. 2 Petr. 1, 19. 1 Joh. 3, 2. Kol. 3, 4. — In ἐπιγνωσομαι καθως και ἐπεγνωσθην 1 Kor. 13, 12 liegt aber nicht ein mit dem absoluten Erkennen Gottes identisches Erkennen des Menschen, so wenig als der Mensch je in seiner Natur mit Gott identisch wird, sondern nur ὁμοιοτης, Aehnlichkeit; diese Aehnlichkeit liegt in καθως. Ferner das Object der Vergleichung, das Erkanntsein von Gott, geht, wie 1 Kor. 8, 3. Gal. 4, 9. 2 Tim. 2, 19. Joh. 10, 14. 27 f., nicht auf das transscendente Wissen Gottes in sich selbst, sondern eben auf das descendente, auf das durch die Offenbarung aus Gott hervortretende, in den Menschen eingehende und ihn sich aneignende Erkennen. Also nachdem der Mensch von dem sich offenbarenden Gott in sein sich mittheilendes Erkennen total aufgenommen ist als Eigenthum, so wird auch in ähnlicher Weise der Mensch Gott nach seiner vollen Offenbarung erkennend sich aneignen

im Gegensatz zum jetzigen γιγνωσκειν ἐκ μερους, das eben auch auf die Offenbarung Gottes als Object sich bezieht. Aber auch auf der höchsten Stufe der Gotteserkenntniß dürfen wir nicht alle Transscendenz Gottes aufgehoben annehmen, als ob Gott nun für sich selbst aufginge in den Geschöpfen und in ihrer Erkenntniß, und als ob es da zum absoluten Pantheismus käme. Gott heißt nicht nur relativ, sondern schlechthin ἀορατος, eben mit Unterscheidung von seinem εἰκων in Christo. Kol. 1, 15 und 1 Tim. 6, 16; nachdem V. 14 f. die Epiphanie erwähnt ist, die letzte Offenbarungsstufe, wird Gott doch noch prädicirt als wohnend in unnahbarem Lichte, und dies neben solchen Prädicaten, die keine verschwindenden, sondern bleibende Momente sind (der Selige, allein Gewaltige, allein Unsterbliche), wie 1 Tim. 1, 17 ἀορατος zwischen „der Unvergängliche" und „der einzige Gott." Die göttliche δοξα, deren Epiphanie einst eintritt, ist sonach nicht identisch mit dem Licht, das als unnahbares Wesen Gottes prädicirt ist, das ihn eben als den Einzigen unterscheidet von allen Geschöpfen. Gott ist Licht, ist nicht nur von Licht umgeben, ist πατηρ των φωτων (Jak. 1, 17), πατηρ της δοξης Eph. 1, 17. Das göttliche Lichtwesen, das Licht, das Gott ist, strahlt die δοξα heraus, und ist innerhalb der δοξα, innerhalb der Lichtumkleidung, der Lichtmanifestation so zu sagen der unzugängliche Lichtkern; in das Licht, das Gott ist, in das göttliche Lichtwesen kann kein Geschöpf hineinsehen, sogar die höchsten Geister müssen sich bedecken. Das selbständige göttliche Innenwesen, das innerste Centrallicht der Herrlichkeitserscheinung (der δοξα), das vorgeschöpfliche prius aller Offen-

barung steht nicht nur als unergründlich da, sondern es steht da als das unnennbar und undenkbar Absolute, als das Unnahbare und Unerreichbare (*ἀπροσιτον*), das stille Einzigleben Gottes in ewiger transscendenter Höhe, der verborgene Hintergrund aller Offenbarung, vor dem Anbetung die ewige Pflicht der höchsten Geschöpfe bleibt.

Das Ergebniß ist also: Auch die christliche Gotteserkenntniß, die diesseits möglich höchste, ist eine objectiv und subjectiv beschränkte. Sie erfaßt nur den Reflex der göttlichen Herrlichkeit in einer äußeren und inneren Abgestaltung, und zwar auch so vorerst nur theilweise, *ἐκ μερους*.

Bei alledem ist aber

4. die objective Realität und Wahrheit der durch göttliche Offenbarung vermittelten Erkenntniß festzuhalten. Das Unvollkommene involvirt an und für sich noch nicht das Falsche. Jene mancherlei veranschaulichenden Abgestaltungen, in denen Gott herabsteigt zu seiner Selbstoffenbarung an die Geschöpfe, speciell an die Menschen, sind keineswegs bloßer Schein, leere Hüllen und Bilder, willkürliche Symbole, sondern sind wesentliche Erscheinungen oder göttliche Wesensdarstellungen,*) wennschon nicht Darstellungen in extensiver und intensiver Vollkommenheit. Sie offenbaren wahren, lebendigen Gottesinhalt und sind an und für sich die Mittel einer wahren Erkenntniß. Dies ergiebt sich aus dem ursprünglichen Verhältniß, in welchem auch die ganze irdische Welt vermöge der Schöpfung zu Gott steht. Die Welt ist ja nicht nur

---

*) *Τα ἀορατα αὐτου καθορατaι* gilt selbst auf der niedersten Offenbarungsstufe.

durch Gott erschaffen als ein ihm schlechthin Aeußerliches und Anderes, sondern zugleich aus und zu Gott. Röm. 11, 36. (εἰς = in Gott hinein gegenüber dem ἐκ). Die Welt ist also ontologisch und teleologisch, ist nach Sein und Werden wesenhaft in Gott bestimmt. — Wie das? Bei der Schöpfung ist die Welt real darauf angelegt, wesenhafte Offenbarung Gottes zu sein, und vermöge ihres Gesetzes der Entwicklung zu Gott immer mehr Offenbarung in sich aufzunehmen. So weit denn die Welt κτισις ist, göttliches Product, ist sie realer Ausdruck vom lebendigen Sein und Wirken Gottes als Schöpfers, vom göttlichen Dasein in der Welt, nicht vom göttlichen Sein in sich selbst, in seiner transscendenten Einzigkeit, (wovon später bei der Schöpfung). Demgemäß sind die verschiedenen irdischen Erscheinungsformen oder Lebensgestaltungen jede in ihrer markirten Schöpfungseigenthümlichkeit, in ihrem Originaltypus, lebendiger Ausdruck einer göttlichen Lebenseigenthümlichkeit, und so faßt die Schrift z. B. Licht, Wind, Felsen, Thiergestalten als göttliche Typen auf. Denn eben als göttliche Producte, κτισεις, in ihrer primitiven Anlage charakterisiren sie diese und jene Seite des schöpferischen Weltdaseins Gottes in lebendiger Wahrheit. Sie sind durch sich selbst sprechende Offenbarungszeichen, sind Gefäße, Träger, Charakterbilder des der Welt immanent gewordenen und immanent werdenden Göttlichen, freilich nur relative, nur analoge Abbilder, weder alle Seiten des Göttlichen darstellend, noch auch nur Eine Seite erschöpfend, aber doch wahrhafte und reelle Charakterbilder desselben. Als sprechende Offenbarungszeichen sind sie daher nach der Schrift Worte Gottes oder Gedankenexponenten des Schöpfers. Vgl.

m. Christl. Reden, 2. Samml. Nr. 9.*) Namentlich in der menschlichen Lebensgestalt, diesem sogenannten Mikrokosmos, hat sich das Göttliche typisirt. Eben daher sind in der Schrift die wesentlichen Bestandtheile des äußeren wie des inneren Menschen jedes nach seiner charakteristischen Wesenheit, nicht nach seiner äußeren Figur und Stofflichkeit, zugleich auch Charakterbilder verschiedener Seiten und Züge des göttlichen Manifestativlebens (nicht des esoterischen Personlebens); so Angesicht, Auge, Arm, so gut als Verstand, Wille, Liebe. So wahrhaft menschlicher Verstand und Wille, seinem Wesen nach, nicht seiner beschränkten Form und Materie nach, einen Zug, eine Seite des göttlichen Lebens und Wirkens charakterisirt, wie es zu uns in unserer Welt sich herabläßt, offenbarend aus seinem esoterischen Mysterium heraustritt und diesen Weltorganismus durchdringt, so wahrhaft stellen auch in reeller Analogie Angesicht und Arm nach ihrem Wesen, nicht nach ihrer stofflichen Figur, eine besondere Seite des descendirenden göttlichen Lebens dar. Es entsprechen den Organen unsres Organismus Organe des göttlichen Organismus, wie er der Welt einverleibt ist;

*) Wenn wir unser inneres Leben abbilden, so geschieht dies mittelst verhallender Laute oder mittelst todter Stoffgebilde, die wir kunstmäßig verarbeiten. Dagegen der lebendige Schöpfergeist stellt seinen Lebensausdruck dar schaffend und wirkend durch lebendige Gestalten, und nicht Eines, das die göttliche Weisheit schafft, ist bedeutungslos. Aber unsere Weisheit muß wie schon in den menschlichen Sprachdarstellungen, so noch mehr in der göttlichen Lebenssprache, in dieser Sprachplastik buchstabiren, mühsam die Bedeutung der einzelnen Laute und Worte aufsuchen. Wären wir selbst noch rein und lauter, in unserem ursprünglichen Schöpfungstypus wurzelnd, und hätten ihn durchgebildet, so wäre unsere Erkenntniß vom Bilde des Schöpfers Anschauung, die auf die ganze Welt im Großen und Kleinen sich erstreckte.

es giebt in der Welt und für die Welt eine θεια φυσις, 2 Petri 1, 4 (vgl. den Gegensatz: οἱ μη φυσει ὀντες θεοι Gal. 4, 8), wie es eine φυσις ἀνθρωπινη und eine φυσις θηριων giebt Jak. 3, 7.*) Selbst solche Lebensäußerungen, denen bei uns in unserm sündlich zerrütteten Zustand vorherrschend das Sündliche anhaftet, wie Zorn, Reue u. s. w., selbst diese gehen auch bei uns von einer in sich guten Grundkraft aus und bilden so etwas Entsprechendes in Gott ab, — haben eine urnatürliche Bestimmtheit zu Grunde liegen, welche in sich selbst wesentlich gute Lebensbedeutung hat, während das Böse sich ihr nur eingestaltet hat, da dieses ja keineswegs neue Lebenskräfte und Functionen im Menschen setzt, wohl aber die bestehenden corrumpirt und so aufreibt. Es entrückt die schon vorhandenen Kräfte und Functionen ihrer göttlichen Zusammenordnung und Richtung und mißbildet sie so. So geht Zorn und Reue von tief-innerlicher Erregungskraft aus, und dies ist eine wesentliche Lebensbedingung, wie Irritabilität überhaupt Träger alles Lebens ist. Die gute Grundbestimmung dieser Erregungskraft ist einerseits, im Körperlichen gegen das dem Wohlbefinden Widerliche, gegen das Ordnungswidrige zu reagiren, andrerseits im Geistigen, aus dem Grund der Seele heraus mit dem tiefsten innerlichen Ernst und der kräftigsten Entschiedenheit das Böse auszustoßen, als etwas

*) Indem Gott dieser Weltsubstanz und ihren Kräften wesentlich inne ist als die Alles durchdringende Lebenskraft, ist er auch dieser Weltform in ihren wesentlichen Unterschiedenheiten inne als lebendige Wirklichkeit, soweit die Formen zum Wesensbestand der Weltsubstanz gehören, nicht zum ausgearteten, sündhaften Unwesen, zu ihrer vergänglichen Aeußerlichkeit.

unserm innern Wesen und Wohlbefinden Widersprechendes. Und so bildet sich im Zorn die Wesensopposition und Willensreaction Gottes gegen das seinem heiligen Wesen Widerliche ab. Ebenso wenn uns etwas, das wir thun wollten oder gethan haben, gereut, so ruht dies auf der Einsicht, daß es nicht am Platz ist. Davon kann nun die Ursache theils in uns liegen; wir fanden, wollten, ergriffen das Rechte nicht, oder wurden ihm untreu. Dann ist es ein von uns gemachter Fehler, den wir zu bereuen haben, und diese Reue spricht die Schrift Gott bestimmt ab. 4 Mos. 23, 19: „Gott ist nicht ein Menschenkind, daß ihn etwas gereue." 1 Sam. 15, 29. Aber die Ursache der Reue kann auch außer uns liegen, indem die Umstände namentlich durch das freie, nicht entsprechende Benehmen Anderer sich geändert haben, so daß gewisse nothwendige Voraussetzungen und Bedingungen des Gewollten nicht eingetreten sind oder wieder aufgehört haben. Dann ist die Zurücknahme des nur relativ und bedingungsweise Beabsichtigten, Angekündigten und ins Werk Gesetzten die Frucht der Weisheit, Gerechtigkeit, Liebe. Diese Seite der menschlichen Reue charakterisirt denn eben die Weisheit, Liebe und Gerechtigkeit des Schöpfers, sofern er nämlich eingeht in die freigelassene Entwicklung und die darin sich bildenden Wechsel des geschöpflichen Lebens, sofern er nach ethischen und pädagogischen Rücksichten den Umständen sein Handeln anpaßt, der Freiheit des menschlichen Benehmens, den darin entwickelten oder nicht entwickelten Bedingungen Rechnung trägt. In dieser Beziehung ist auch bei Gott von Reue die Rede. Jerem. 18, 8. 10. 26, 3. 19: „wenn sich ein Volk bekehrt von seiner Bosheit, dawider ich

rede, so soll mich auch reuen das Unglück, das ich ihm gedachte zu thun," und umgekehrt. Aus dem Bisherigen fällt nun auch das rechte Licht auf die Sprechweise der heil. Schrift in Beziehung auf Gott. S. Lehrwissenschaft S. 46. 2. Aufl. S. 53 ff.

§ 11.

Der Begriff Gottes, wie er sich in den Namen אֱלֹהִים und יְהוָה giebt.*)

Die Bezeichnungen Gottes in der Schrift sind zweierlei Art: theils sind es allgemeine Bezeichnungen der Gottheit, wie sie auch für die falschen Götter gebraucht werden; theils sind es eigenthümliche Bezeichnungen zur distinctiven Prädicirung des wahren Gottes, wie יְהוָה, πατηρ. Aus dem generell Göttlichen heben sich damit Benennungen des individuell Göttlichen hervor, eigentliche Namen Gottes. Allgemeine Bezeichnungen sind: אֵל, אֱלוֹהַּ, אָדוֹן, θεος, κυριος. Es drückt sich darin zunächst Kraft und Herrschaft aus. Will man auch neuerdings אֱלוֹהַּ ableiten von אָלָה fürchten, so setzt die Empfindung und Handlung der Furcht immer den Machtbegriff als Grundbedingung voraus. Zur Hervorhebung des wahren Gottes werden jene allgemeinen Benennungen oft näher bestimmt durch besondere Prädicate, wie עֶלְיוֹן (ὁ θεος ὁ ὑψιστος, LXX), עוֹלָם, חַי oder durch den bestimmten Artikel, הָאָדוֹן, auch durch eigenthümliche

*) Ich bleibe bei der altherkömmlichen Aussprache „Jehovah", da die moderne „Jahveh" ebenso wenig authentisch ist, als die erste, und es unpassend, ja kleinlich ist, einen in der ganzen kirchlichen und theologischen Entwicklung eingebürgerten Gottesnamen einer linguistischen Pedanterie zum Opfer zu bringen. Ausführlich behandelt die Aussprache Oehler, Alttestl. Theol. § 38.

Form, wie אֲדֹנָי, oft aber werden sie auch ohne alles Weitere vom wahren Gott gebraucht, da sie dem *εἱς θεος* im Gegensatz zu den *λεγομενοι θεοι* (1 Kor. 8, 5 f.) oder zu den *μη φυσει όντες θεοι* (Gal. 4, 8) in realer Wesenheit (*φυσει*) zukommen, den Götzen nur abusiv durch falsche Idee.

Es wird aber vom wahren Gott sogar auch der Plural אֱלֹהִים gebraucht, der zugleich zur Bezeichnung der heidnischen Götter diente, während doch sein polytheistischer Begriff in der Schrift entschieden verworfen wird, so kurz durch אֵין אֱלֹהִים עִמָּדִי, nichts ist Elohim neben mir. Deut. 32, 39, vgl. V. 21 und zur Erläuterung Ps. 96, 5. Aber auch auf Menschen wird das Wort Elohim einigemale übertragen, jedoch nur auf solche, die als Träger und Repräsentanten der göttlichen Offenbarung, als Organe der Theokratie functioniren, und auch da gilt es nur ihrer Gesammtheit (daher bei den LXX das abstracte *το κριτηριον του θεου*). 2 Mose 21, 6. 22, 7 vgl. mit Deuter. 19, 17. Ps. 82, 6 mit Joh. 10, 34 f. Dagegen irgend einen Einzelnen als Gott anzureden galt als *βλασφημια*. Joh. 10, 33.

Gewöhnlich bleibt man nun dabei stehen, daß man den Plural bei der Anwendung auf den wahren Gott als majestaticus, als Ausdruck der Würde erklärt, oder auch der Abstraction. Allein mit Abstractionen fängt weder Monotheismus noch Polytheismus an, und die Bezeichnung der Würde durch die Mehrzahl muß doch, um zu entstehen, einen logischen Grund haben, wenn sie auch allmählich zur bloßen Formel wird. Die Frage ist: Warum wird die Würde eines Einzelnen damit bezeichnet, daß bei ihm Mehreres vereinigt soll gedacht werden? In welchem Sinne dies statt-

finden kann, muß bei Menschen menschlich bestimmt werden, bei Gott aber göttlich, und beim biblischen Gott biblisch. Dies führt uns

1. auf die nähere Bestimmung der Einheit Gottes.

a) Gehen wir von den Sprachbeobachtungen aus, so wird die Pluralform אֱלֹהִים von Gott keineswegs nur sporadisch und zufällig gebraucht; sie ist vielmehr gerade die herrschende, während die Singularform אֱלוֹהַּ die seltenere und, wie man sich ausdrückt, mehr dichterische Form ist. Und zwar ist אֱלֹהִים herrschend im Munde des entschiedensten Monotheismus, beim bewußtesten Gegensatz gegen den Polytheismus, der an dieses Wort sich anhängt. Selbst der entschiedenste antipolytheistische Name Jehovah wird mit הָאֱלֹהִים noch cumulirt oder damit identificirt. Deuter. 4, 35 יְהוָה הוּא הָאֱלֹהִים, vgl. 1 Kön. 18, 21 und häufig in Deuter., Psalmen und Propheten. Bedenken wir nun, daß der begriffliche und der praktische Gegensatz gegen den Polytheismus ein so strenger und ängstlicher war, daß das Gesetz die äußerste Vorsicht gegen denselben anwandte (vgl. das absolute Bilderverbot), und daß andrerseits das Volk so sehr zum Polytheismus hinneigte, endlich daß Singularformen für den Begriff „Gott“ hinreichend zu Gebote standen, so muß man fragen, warum wurde nicht unter solchen Umständen die angeblich polytheistische Wortform aufgegeben? Ja, warum scheut sich der biblische Monotheismus nicht, auch noch das Prädicat im Plural beizusetzen, und dies nicht nur in der Conversation mit Polytheisten (Gen. 20, 13. 31, 53.), sondern auch in unmittelbarer, theils innerer, theils äußerer Beziehung auf Jehovah?

Gen. 35, 7 mit 28, 13 ff. Josua 24, 19. 1 Sam. 17, 26. 2 Sam. 7, 23. Jerem. 10, 10. Psalm 58, 12, und im Keri auch 121, 5. Auch beim Singular אֱלוֹהַּ, steht das Prädicat im Plural Hiob 35, 10. Dasselbe geschieht selbst da, wo Gott in eigener Person redend eingeführt wird (Gen. 1, 26: „lasset uns Menschen machen," wo weit und breit keine Engel erwähnt sind, an die Manche dabei denken wollen), sogar in Verbindung mit dem monotheistischen Jehovah Gen. 3, 22. 11, 7. Jes. 6, 8, vgl. V. 6. Dies Alles muß doch einen sachlichen Grund haben; der Pluralgebrauch bei Gott muß ohne polytheistischen Begriff auch für den Monotheismus eine genuine Bedeutung haben. Ja, da, wie schon bemerkt, eben die Pluralform אֱלֹהִים die allgemeinste ist und sich hindurchzieht durch alle, auch die entschiedensten monotheistischen Bestimmungen, da auch andere, den Plural wenigstens abspiegelnde Formen, wie שַׁדַּי, אֲדֹנָי dauernde Geltung haben, und zwar sogar als distinctive Bezeichnungen des wahren Gottes in der Sprache des Jehovahcultus, so muß es offenbar für den biblischen Monotheismus selbst eine wesentliche, nicht irgend eine accidentielle Bedeutung haben, gerade den allgemeinsten Grundbegriff Gottes nicht nur einheitlich zu bestimmen, sondern zugleich auch vielheitlich, freilich nicht in einem mit der Einheit unverträglichen Sinn, sondern so, daß die monotheistische Einheit der Vielheit immanent ist. Letzteres tritt nicht nur didaktisch hervor, sondern ebenfalls wieder zugleich sprachlich. Wie wir beim einheitlichen Subject יְהוָה, אֱלוֹהַּ Pluralprädicate fanden, so werden dem mehrheitlichen Subject Elohim Singularprädicate und Suffixe beigefügt Gen. 1, 1. בָּרָא, Ps. 7, 10. u. s. w. Also das ein-

heitlich bestimmte Subject verbindet sich mit vielheitlich bestimmtem Sein und Thun; und umgekehrt einheitlich bestimmtes Sein und Thun verbindet sich mit vielheitlich bestimmtem Subject. Daraus ergiebt sich für jeden Unbefangenen: der biblische Gottesbegriff vereinigt schon in seinem allgemeinsten Ausdruck אֱלֹהִים, wie in seinem speciellsten יְהוָה Einheit und Vielheit miteinander, und zwar so eng, daß sowohl im göttlichen Subject wie im göttlichen Sein und Wirken Einheit und Vielheit einander immanent zu denken sind, indem sie in einander verschränkt werden.

b) Wie ist diese gegenseitige Immanenz zweier scheinbar widersprechender Begriffe, wie Einheit und Vielheit, im göttlichen Wesen denkbar? Auch der Polytheismus hat nicht nur eine Vielheit, sondern auch eine gewisse Einheit, wie umgekehrt der biblische Gottesbegriff nicht nur Einheit hat, sondern auch eine gewisse Vielheit. Im Heidenthum ist es aber eine Göttervielheit, eine extensive, numerische Vielheit, nicht eine Gottesvielheit, eine intensive, inhaltliche Vielheit, eine Gottesfülle; es ist eine Vielheit von Einzelwesen nur in generischer Einheit zusammengefaßt, wie die Menschen in Menschheit, eine numerische Collectiveinheit. Oder in der philosophischen Form des Polytheismus erscheint die Einheit als Zusammenfassung der Vielheit der Welt, der empirischen Vielheit in einer idealen Einheit, in einer Weltseele, Weltvernunft, höchsten Idee. Es ist eine begriffliche Collectiv-Einheit, in welcher eben die weltliche Vielheit oder Allheit nur abstract zusammengefaßt ist, nicht aber eine wirklich überweltliche Vielheit, eine Gottesfülle, geeint ist in einem wirklich überweltlichen Wesen, in einem selbständigen Gott.

Nach dem biblischen Gottesbegriff dürfen wir in keinerlei Weise weder die weltlichen Vielheitsbestimmungen noch die daraus entnommenen Einheitsbestimmungen in Gott hineintragen, da das, was in der Schrift Gott heißt, einzig in seiner Art existirt, nicht nur vor allem Weltinhalt, sondern auch über aller weltlichen Vielheit und Einheit. Gott ist nicht vielfach, wie die Menschheit und die Welt in der Form des Neben- und Nacheinander, und ist nicht einfach, wie Mensch und Welt in der Form der Einzelheit, auch nicht einfach wie die Idee in der Form der Abstractheit. Gott ist Alles und ist Eines zumal in sich selbst, ehe ein Einzelnes oder das All geworden ist. Darum ist nichts Gewordenes wie Er! Darauf beruht das Verbot, von Gott sich irgend ein Gleichniß zu machen, ihn in irgend einer Form menschlicher τεχνη und ἐνϑυμησις, äußerer oder geistiger Plastik darstellen zu wollen. Act. 17, 29: χαραγματι τεχνης και ἐνϑυμησεως (Ersinnung). Wir dürfen Gott nicht füllen mit dem menschlichen Vielleben und weltlichen Allleben, sonst ist es ein Götze, wenn auch der quantitativ und extensiv Größeste. Und doch auch dürfen wir ihn nicht entleeren der vollsten Fülle des Lebens, damit er für uns eine begreifliche Einheit werde, dann ist es wieder ein Götze, wenn auch der logisch Bestimmteste. Wir haben vielmehr nach dem Bisherigen als Fundamentalbestimmung des biblischen Gottesbegriffs, die sich auch durch seine ganze Sprache ausdrückt, festzuhalten: Gott, in seinem eigenen Selbst, kommt die ganze Lebensfülle in wesenhafter Einheit zu; nicht das Allleben und nicht das Einzelleben in empirischer oder idealer Form ist auf Gott überzutragen, sondern Inhalt und Form des Lebens ist bei Gott einzigartig, un-

vergleichbar eigenthümlich. Das göttliche Sein ist nicht eine Vielheit von Leben, sondern die Vollheit des Lebens, ist die absolut-selbständige Lebensfülle in ihrer absoluten Einheit, ist sonach auch allein *ἀκαταλυτος ζωη*, ist eben darum auch nicht analysirbar für geschöpfliche Gedanken, am wenigsten für den Menschengedanken, der wie eine Schnecke kriecht. Indem Gott das absolut-einfache und zugleich absolut-vielfache oder das volle Leben ist, ist er in allem Leben und doch über allem Leben, giebt er sich uns allerdings überall zu schauen, wo Leben ist, im All und Einzelnen; aber in nichts darf er uns bei dieser Anschauung beschlossen sein; nichts dürfen wir ihm gleich setzen, das Ganze der Welt so wenig als einen Theil, die Weltidee so wenig als die Weltsubstanz, und darum ist sein Wesensbegriff kein Object des discursiven Denkens, das eben an der Vielheit der Welt sich bewegt und sich einheitlich bestimmt. Indem er aber uns begegnet in allen Einheits- und Vielheitsformen des Seins, und doch in allen Fassungen nicht aufgeht, zeigt er sich eben als der wirkliche, der wahrhafte Gott, als der in seinem Allbegriff Unbegreifliche, den man nur anbeten kann; dies ist das der Einzigkeit seines Begriffs specifisch entsprechende Verhältniß, und deßwegen darf man außer ihm nichts und Niemand anbeten.

2. Gehen wir nun zunächst auf den biblischen Begriff von אֱלֹהִים näher ein. Die Grundbestimmung ist, daß אֱלֹהִים als der schaffende Gott gedacht wird (Gen. 1), d. h. als das nicht mechanische sondern frei-active Princip des Weltlebens in originaler Unterschiedenheit von dem Weltuniversum (s. die nähere Auseinandersetzung bei der Schö-

pfung). Elohim, *θεος*, Gott, ist also nicht ein Princip, das nur das Bestehende in sich zusammenfaßt, nicht das Collectiv der Weltkräfte, sondern als das Princip, das Alles erst schafft, d. h. erst in das Sein setzt, präexistirt אֱלֹהִים in selbständiger Wesenheit. Es ist auch nicht ein blindes Machtprincip, das in אֱלֹהִים hervortritt, sondern im Schaffen liegt gerade der Charakter der Intelligenz und der Freiheit, mit den Momenten des Zweckes und Planes. Und dies sind eben die wesentlichsten Merkmale der Persönlichkeit.

Das schaffende Subject wird nun aber zugleich wieder mehrheitlich bestimmt, nicht nur Hiob 35, 10: אֱלוֹהַּ עֹשָׂי, Pred. 12, 1: בּוֹרְאֶיךָ, sondern auch mitten im Jehovahbegriff Ps. 149, 2: Israel freue sich בְּעֹשָׂיו, Jes. 54, 5: בֹעֲלַיִךְ עֹשַׂיִךְ mit dem Singular-Zusatz: Jehovah Zebaoth ist sein Name. אֱלֹהִים befaßt also Gott nicht bloß als hypostasirte Welteinheit oder als abstracte Weltmacht, sondern als die persönliche Einheit, welche die Alles hervorbringende Kraftfülle in sich beschließt, oder als das schöpferische Selbstwesen im Unterschied von den creatürlichen Existenzen. Es ist der Plural der Fülle, der intensiven. Seinem schöpferischen Selbstwesen giebt aber Gott innerhalb des Creatürlichen stetigen Ausdruck. Dieser schöpferische Wesensausdruck ist eben die göttliche Eigenthümlichkeit (Acta 17, 27: *το θειον*. Röm. 1, 20: *ἡ θειοτης*, vgl. Weisheit 18, 9), die sich in der bestehenden Welt fort und fort ausprägt als *ἀΐδιος δυναμις*, als urständige Kraft. Röm. 1, 20 mit Matth. 20, 29 (neben „Schrift“ „die Kraft Gottes“ als das Göttliche in der Welt). Matth. 26, 64. 1 Kor. 12, 6: *θεος ὁ ἐνεργων τα παντα ἐν πασιν*. (Dies Alles näher bei der Schöpfung). Das

creatürliche Leben mit seinen manchfaltigen Einzelkräften und seinem Wechsel von Entstehen und Vergehen, also das Vergängliche und Wandelbare hat in Gott, als der **Urkraft** seine Subsistenz und Consistenz. Ps. 102, 25—27. Durch אֱלֹהִים wird also das göttliche Wesen in seinem Urverhältniß und in seinem stetigen Grundverhältniß zur Welt bezeichnet. Es ist eine Verhältnißbestimmung, nicht eine unmittelbare innere Wesensbestimmung, und zwar ist es Bestimmung des absoluten Hoheitsbegriffs in Bezug auf die ganze Welt. Das göttliche Wesen ist eben als das schöpferisch-eigenthümliche von der Welt als Geschöpf unvermischbar zu unterscheiden; es ist darum aber nicht schlechthin von der Welt zu trennen. Darum daß es supramundan ist, ist es nicht absolut extramundan zu denken, ist vielmehr der Welt zugleich als durchgängig und stetig inne zu denken, eben als die Urkraft, die fort und fort Alles belebt und durchwirkt. Das erste Moment, das **Supramundane**, das Schöpferische, begründet die *δοξα* Gottes und das ihr entsprechende *δοξαζειν ὡς θεον*. Röm. 1, 21, dort im Gegensatz zu dem *ἀλλαττειν την δοξαν* durch Verähnlichung mit dem Creatürlichen V. 23. Das zweite Moment, das **immundane** Kraftwirken, begründet die Welterhaltung und das *εὐχαριστειν* neben dem *δοξαζειν*. Röm. 1, 21. So eng denn die Welt durch ihren Ursprung und Bestand mit Gott verbunden ist, so ist sie, und namentlich auch der göttlich geartete Mensch, immer in der Differenz des Geschöpfes, des Gewordenen und Gemachten gegenüber dem Schöpfer, des Bedingten und Beschränkten gegenüber dem Unbedingten und Unbeschränkten, dem wahrhaft Absoluten. Aber außerdem noch besteht zwischen Gott und Welt die

Unterscheidung des Verderblichen, oder gar schon Verdorbenen (φθαρτος) gegenüber dem ἀφθαρτος. Röm. 1, 23 mit 1 Tim. 1, 17. Alles Leben hat also in Gott und allein in ihm seine specifische Wahrheit, seine rein unvergleichliche und unverderbliche Urwahrheit.

Nach dem Gesagten ist demnach in אֱלֹהִים das allgemeinste und wesentlichste Moment des Gottesbegriffs aufgefaßt, nämlich die alles Leben bedingende Schöpfermacht, die intelligente und frei lebendige Urmacht in ihrer überweltlichen und innenweltlichen Selbständigkeit des Personlebens (näher zu bestimmen in der Lehre von der Welt). Wie nun אֱלֹהִים an der Spitze der Schöpfung steht, so

3. יְהוָה an der Spitze der Bundesstiftung. Vgl. m. Christl. Lehrwissensch. § 9. In beiden Bezeichnungen fassen sich also zwei Hauptoffenbarungen zusammen: die des allgemeinen Naturverhältnisses Gottes als Schöpfers und die des besonderen Bundesverhältnisses. Die Bezeichnung Gottes als יְהוָה ist aber vormosaischen Ursprungs und so auch vormosaischer Bedeutung: ehe er als engerer Bundesname in Israel auftritt (Exod. 3), als theokratischer Name (vgl. über den Begriff „Name" Oehler, Alttestl. Theol. § 56) seine specifische Eigenthümlichkeit entfaltet, geht schon in der Genesis eine universelle Bedeutung voran, wodurch jene vorbereitet wird. Der Name יְהוָה tritt zunächst auf als eine besondere Modalität innerhalb des universellen Gottesbegriffs. Der Jehovahbegriff beginnt nämlich zunächst als eine weitergehende Verhältnißbestimmung des kosmischen Gottesbegriffs Elohim in namentlicher Beziehung zu den Menschen, dies vor und nach dem Fall.

Im allgemeinen Schöpfungsbericht der Genesis (1—2, 3), wie er Himmel und Erde, das den Menschen umgebende Weltganze umfaßt, und so als Glied desselben auch den Menschen selbst, da wird nur Elohim namhaft gemacht, dagegen Gen. 2, 4 ff., wo aus der allgemeinen Schöpfungsgeschichte nunmehr die Schöpfung des Menschen in ihrer Specialität hervorgehoben wird als göttliche Plastik und Inspiration, als personbildend, da tritt schon die Doppelbezeichnung Jehovah-Elohim auf, und diese Doppelbezeichnung zieht sich fort durch die Geschichte des Falls, seines Gerichts und der daran geknüpften Verheißung. Cap. 2 u. 3. Bei diesem Allem handelt es sich speciell um den Menschen, und zwar um den Menschen auf dem Naturboden oder in Verbindung mit dem allgemeinen Weltleben; daher eben Jehovah mit Elohim verbunden. Weiter dann das 4. Cap. hebt nur Jehovah allein hervor, ohne Verbindung mit Elohim; dort handelt es sich ausschließlich um die Menschengeschichte und um die persönlichen Beziehungen von Kain, Abel und Seth zu Gott.*)

Weiter dann in der Erzählung von der Sündfluth ist gerade der Wechsel der Gottesnamen bedeutsam: Gen. 6, 5 geht der Strafbeschluß, der sich auf die mensch-

*) יְהוָה steht nämlich bei der Geburt des ersten Menschen, ferner wo Gott richtet im persönlichen Verhältniß der Brüder, und die Sünde straft, nachdem sie als Brudermord zum Verbrechen an menschlicher Persönlichkeit geworden war; ferner wo Gott von den Menschen angebetet wird, und wo in Seths Person ein neuer Stammhalter gegeben wird. Gen. 4, 1. 4 f. 6 f. 9. 12. 15. 26. — Die Notiz über den uralten Jehovahcultus, die hier gegeben wird, läßt es nicht gerade befremdlich erscheinen, wenn man Spuren des Namens Jehovah auch außerhalb Israel, namentlich in Aegypten findet. — Die Sache liegt übrigens noch im Streit, vgl. die Abhandlung in Tholucks literar. Anzeiger 1832. Nr. 27—30.

liche Sünde bezieht, von Jehovah aus, dagegen Vers 13 von Elohim bei der Ausdehnung auf die verdorbene Erde und alles Fleisch, also auf die ganze irdische *κτισις*; unter demselben Namen wird dann auch V. 17 die Strafausführung subsumirt, denn diese ist eben Wirkung der Naturgewalten, der kosmischen Gottesmacht, und erstreckt sich über die ganze Natur. Dann 7, 1 wird wieder das specielle Rettungswort, das an Noah, nicht an die Erde ergeht, geknüpft an den Namen Jehovah. Auch Num. 16, 22 wird Gott in Bezug auf die Geister alles Fleisches, in Bezug auf das allgemeine Naturleben אֵל genannt, während im ganzen sonstigen Bericht Jehovah steht. Dagegen Num. 27, 16, wo es sich um die geistige Ausrüstung eines Nachfolgers Mosis handelt, wird Jehovah als Gott der Geister alles Fleisches angerufen, Psalm 19 wird die Naturoffenbarung V. 2 an El geknüpft, neben der an Jehovah sich knüpfenden Gesetzesoffenbarung V. 8. So werden im A. T. auch gerade die den Menschen in menschlicher Erscheinungsform zu Theil werdenden Theophanieen fast durchgängig auf Jehovah bezogen, ebenso auch die sogenannten Anthropomorphismen.

Nach den angeführten Stellen sind es denn eben die speciellen Beziehungen zum menschlichen Personleben und Geschichtsleben und zu dessen ethischen Verhältnissen, oder kurz zum Gebiet der Freiheit, worin Gott als יְהוָה hervortritt, und eben damit wird nun der Gottesbegriff selbst ausgeprägt in persönlicher, in ethischer Bestimmtheit. Wird es nicht mißverstanden, so können wir sagen: in Elohim oder *θεος* ist das Verhältniß bezeichnet, in welchem Gott zum allgemeinen Naturgebiet steht, in Je-

hovah sein engeres Verhältniß zum geistigen Gebiet. Wie denn Gott als Jehovah der personbildende Schöpfer ist, so ist er als Jehovah auch der ethische Gesetzgeber und Regent, der Richter, der Gutes und Böses scheidet und lohnt, und den Menschen zugekehrt ist als der lebendig sehende Gott, אֵל רֳאִי, חַי רֹאִי, also in specieller und individueller Vorsehung. Gen. 16, 5. 13 f. 24, 62. 25, 11. Ebr. 11, 4 ff.*) Eben hierin nun, in dieser bis ins Individuelle reichenden, nach ethischen Gesetzen sich bestimmenden Vorsehung wurzelt die allgemeine und die besondere Weltregierung, und so entwickeln sich hieraus auch die an Jehovah sich knüpfenden besondern Bundesverhältnisse und Verheißungen, durch welche in individuellen Kreisen noch engere specielle Beziehungen innerhalb der allgemeinen eintreten, wie bei den Patriarchen. Alles dies war Vorbereitung der theokratischen Bundesstiftung und theokratischen Jehovahbedeutung. Weiteres vgl. Lehrwissenschaft § 24, 2.**) Der universelle Gott, der Gott des

---

*) Wenn Kurz behauptet, der Begriff des Richters liege in Elohim, nicht in Jehovah, so widerspricht dem — abgesehen von dem bei Gen. 6 schon Entwickelten — direct Gen. 18, 25: „Du Jehovah bist aller Welt Richter."

*) So ist noch der Elohimbund mit Noah Gen. 9 universeller Art, in Bezug auf die ganze Welt, nicht nur auf die Menschheit; es ist der Naturbund, daher das Bundeszeichen der Regenbogen. Er setzt nach der Zerstörungskatastrophe dem ganzen Naturorganismus eine neue Grundlage. Aber innerhalb des allgemein Kosmischen geht nun Gott als Jehovah specielle Verhältnisse zu Individuen ein — es tritt also wieder das personelle Moment hervor — so zunächst zu den Patriarchen: er schließt da sein allgemeines Regentenwalten auf in einer Leitung, einer Schutz- und Segensgegenwart, die speciell den persönlichen Verhältnissen dieser Individuen zugewandt ist, aber ebenso auch bedingt ist durch das individuelle Verhalten, durch gläubige Folgsamkeit und einen rechtschaffenen Wandel. Vgl. Gen. 12, 1 ff. 15, 1. 17, 1 ff. 18, 19.

Himmels und der Erde, wird gegenüber den Patriarchen persönlich sich zueignender und persönlich zugeeigneter Gott („Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs"), vgl. Ebr. 11, 16. Damit hängt wieder zusammen, daß nun Gott auch seine Gegenwart individualisirt in persönlichen Acten, in Acten der Rede und der Erscheinung. Gen. Kap. 15. 17. 18. Diese persönliche Erscheinungsform prägt sich aus und faßt sich zusammen in dem מַלְאַךְ יְהוָה, dem Gesandten des Herrn. Gen. 16, 10. 22, 11 f. 48, 15 f.*) Die ganze individualisirende Regierungsgegenwart Gottes eben in diesem distinguirten Kreise faßt sich auch in einem speciellen Namen zusammen, in אֵל שַׁדַּי gerade bei den Patriarchen. Gen. 17, 1 f. vgl. 15, 1 u. 6. 28, 3 f. 35, 11. 43, 14. 49, 25 und sonst, vorzugsweise noch im Buch Hiob 5, 17. 8, 15. Das Wort (bei Alexandrinern παντοκρατωρ) hebt die Macht als Allmacht hervor und begründet namentlich die individualisirende Fürsorge und die Erfüllung der Verheißung durch besondere Machtthat und Wohlthat, die über die bestehende Naturentwicklung hinausgeht, so gleich von vornherein, wo El-Schaddai den kinderlosen Abraham zum Vater vieler Völker macht. Gen. 17 1. f., vgl. bei Jakob 28, 3 f. 35, 11. Das Bewußtsein von Gott in seiner richtenden oder gerecht waltenden Herrschermacht spricht sich in der Anrede אֲדֹנָי aus, aber vereinigt mit dem Bewußtsein der individuellen Angehörigkeit. Gen. 15, 2. 18, 27 ff. Aber auch außer der Anrede, wo von Gott in der dritten Person die Rede ist, findet sich die Form Adonai. Jesai 8, 6 f. 40, 9 f. und sonst.

---

*) Nähere Erörterung dieses Begriffs findet sich in Oehlers Alttestl. Theol. § 59 und 60.

Alles zusammengenommen schließt sich demnach Gott als Jehovah hier zunächst noch nicht auf in seiner eigenen Selbstheit, sondern nur in äußerer Relation, im Personverhältniß zum persönlichen Leben als der bis ins Individuelle eingehende Gott, regierend nach ethischen Gesetzen in Gerichts- und in Heilserweisungen. —

Mit dem Namen Jehovah ist bis dahin nur ein Verhältniß Gottes nach außen ausgesprochen, aber der innere Jehovahbegriff, die Proprietät, die eigenthümliche Bedeutung des Namens ist noch nicht aufgeschlossen und noch nicht erkannt, vgl. Exod. 6, 3: „ich bin יְהוָה, und erschien Abraham, Isaak und Jakob als El Schaddai (vgl. Gen. 17, 1: ich bin der El Schaddai), aber nach meinem Namen Jehovah bin ich ihnen nicht kund geworden." Dies לֹא נוֹדַעְתִּי schließt keineswegs ein, daß der Name Jehovah an und für sich den Vätern noch nicht bekannt gewesen sei, gegen Gen. 4, 26 (zu Seths Zeit fing man an לִקְרֹא בְּשֵׁם יְהוָה); denn יָדַע in seinen verschiedenen Conjugationen ist nicht bloß erste Bekanntmachung oder Kenntniß überhaupt, sondern eine die innere Bedeutung aufschließende Offenbarung mit der entsprechenden Sacherkenntniß wie γνωρίζειν und γιγνώσκειν. Vgl. Exod. 6, 3 mit dem entsprechenden V. 7, wo das Erkennen Jehovahs (יָדַע) den Kindern Israel in Aussicht gestellt ist eben in der zu erwartenden Ausführung aus Aegypten, also als durch thatsächliche Offenbarung vermittelt und so als eine reelle, nicht nur nominelle Erkenntniß; durch dieselbe Ausführung soll nach 7, 4 f. auch den Aegyptern Jehovah zur Erkenntniß kommen; in gleichem Zusammenhang 10, 2. Namentlich instructiv ist 1 Sam. 3, 7 zu einer Zeit, wo

der Name Jehovah bekannt war („Samuel kannte Jehovah noch nicht, — in wiefern? — denn noch nicht war ihm Jehovahs Wort geoffenbart worden"), vgl. V. 21: „Jehovah fuhr fort in Silo zu erscheinen, nachdem dort Jehovah dem Samuel sich geoffenbart durch Jehovahs Wort." So heißt es auch Joh. 14, 17: „Die Welt kennt den Geist der Wahrheit nicht", 17, 25. „sie kennt den Vater nicht." In allen diesen Stellen handelt es sich nicht um ein bloßes Wissen vom Namen, und um gewisse an denselben sich knüpfende Acte, sondern um ein Erkennen des Namens in seiner innern Bedeutung.

Betrachten wir also

4. den innern Jehovahbegriff.

Zuerst in der mosaischen Offenbarung kommen uns Erklärungen des Namens יְהוָֹה entgegen, die jedoch zugleich hinweisen auf das in Jehovah Verborgene, auf das Unerklärliche in Gott.

a) Gehen wir aus von Exod. 3, 13—15. Hier an der Spitze der mosaischen Offenbarung erklärt sich Jehovah als אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה. Das Nächste nun, was nach dem Zusammenhang diese Erklärung ausdrückt, ist: Etwas, was Gott sei in Beziehung auf sich selbst, nicht was er sei oder sein wolle in Beziehung auf das Volk oder die Geschichte. Das geschichtliche Verhältniß begründet sich eben durch das, was Gott als Jehovah ist, und um jenes handelt es sich in Mosis Frage gar nicht, vgl. V. 13: „Mose sprach zu Gott: siehe, wenn ich zu den Kindern Israel komme und spreche zu ihnen: der Gott eurer Väter hat mich zu euch gesandt — und sie mir sagen werden: wie heißt sein Name? — was

soll ich ihnen sagen?" Dem Moses genügt es hienach eben nicht, das geschichtliche Verhältniß angeben zu können, das in dem Worte liegt: „eurer Väter Gott hat mich zu euch gesandt," vielmehr ist seine Frage: „was ist dein Name?" das heißt doch zunächst: wer bist du, wenn ich in kurzen Worten es sagen soll? Und ehe nun der bestimmte Name Jehovah in V. 15. genannt wird, wird Mosis Frage nach demselben beantwortet mit den Worten: אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה „ich bin, der ich bin." Der nächste Sinn der Antwort gegenüber der Frage nach dem Namen ist der: ich bin der nach seinem eigentlichen Sein Unnennbare, der Unerklärliche und Unbegreifliche, der aber eben ist und bleibt, wer und wie er ist und sein will.*) Bei weiterer Analyse des Ausspruchs enthält die Wiederholung desselben Zeitworts mit Relativ das von nichts Abhängige und Unveränderliche; vgl. *ὅ γεγραφα γεγραφα* Joh. 19, 22, *ἐλεησω ὅν ἀν ἐλεω* Röm. 9, 15, mit der Folgerung V. 18: *ἀρα οὐν ὅν θελει ἐλεει.* Die Futurform ferner, oder nach jetziger Bezeichnung Imperfect, wird nicht nur gebraucht zur Bezeichnung des Werdens, des schlechthin Zukünftigen, es ist vielmehr so vieldeutig, daß es zur Bezeichnung der Gegenwart nicht nur, sondern auch nach Umständen der Vergangenheit gebraucht wird.**) Auf dieser Vieldeutigkeit des Futur. beruht eben die Wahl desselben in dieser göttlichen Namenserklärung, und

*) Aehnlich heißt es Gen. 32, 29: „warum fragst du nach meinem Namen?" ebenso Richter 13, 18: er ist (פֶּלְאִי) wunderbar, unerklärlich; vgl. Jesaj. 45, 15. Offenb. 19, 12: *„ἐχων ὀνομα, ὁ οὐδεις οἰδεν εἰ μη αὐτος."*

**) Ewald in seiner Grammatik versteckt dies zu sehr einer abstracten Erklärung zulieb; die sprachlichen Data giebt am unbefangensten Gesenius, Lehrgebäude § 206.

Apok. 1, 4. 8 ὁ ὢν και ὁ ἦν και ὁ ἐρχομενος, wenn auch keineswegs eine etymologische Zerlegung des Worts Jehovah, ist doch eine Explication der in dem אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה liegenden Bedeutungen; dabei ist ὁ ὢν vorangestellt, weil es nicht bloß die zwischen Vergangenheit (ἦν) und Zukunft (ἐρχομενος) stehende geschichtliche Gegenwart ausdrücken soll, sondern das Sein, das vorgeschichtlich dem „War" vorangeht, und durch das Zukünftige sich fortzieht, also das perennirende Sein, das Beides begründet. Er ist der ὁ ἦν και ὁ ἐρχομενος, weil er der ὁ ὢν ist. Letzteres ist der das Übrige einschließende Kernbegriff in אֶהְיֶה. daher auch die LXX es geradezu mit ὁ ὢν übersetzen.*) Ist nun nicht näher angegeben, was Gott in sich ist, wird er nur als der unbestimmbar Selbständige, der durch alle Zeit eminent Seiende gesetzt, ὁ ὢν bei den LXX, so wird doch, besonders noch durch die nachfolgende substantivische Wiederholung: „sage, אֶהְיֶה, der „Ich bin" hat mich gesandt" eben das Ichsein, das persönliche Sein in der Zeit substantialisirt, so daß es aller Zeit immanent und permanent sei, ohne darin aufzugehen, ohne je zum Gewesensein zu werden, oder je ein Anderes zu werden. Vgl. Maleachi 3, 6: „ich bin Jehovah, ich jähre nicht"

*) Premirt man gegen die Wesensbedeutung neuerdings (nach Delitzsch,) daß הָיָה immer ein bewegtes Sein, ein Geschehen, ein werdendes Sein bedeute, so versteht sich dies von selbst, wo der Gegenstand weltlichen Seins ist. Aber daraus folgt nicht, daß das göttliche Sein ebenfalls als solches gedacht ist in einer Literatur, die Gott als Schöpfer des werdenden Seins absolut an die Spitze stellt. Was würde denn — streng bei der angenommenen Bedeutung geblieben — der Ausspruch sagen: „ich bin das werdende Sein, das ich werden werde"? — Eben in das werdende Sein, in das Geschehen stellt sich Gott als אֶהְיֶה hinein als „Ich bin", als der stetig Seiende.

und Ebr. 13, 8: *Ἰησους Χριστος χθες και σημερον ὁ αὐτος και εἰς τους αἰωνας.* Also nicht als das abstracte Sein giebt sich hier Gott, (nicht als bloße Substanz), sondern als Ich, den sein אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה, ich bin, der ich bin, durch alle Zeitformen hindurch, und sein kategorisches אֶהְיֶה absolut erhebt über alle wesenlosen Ideen und verweslichen Substanzen, und diese durch alle Zeitformen sich erstreckende Continuität des Ichseins, die Unveränderlichkeit und Unbeschränktheit des persönlichen Seins ist der Grund, daß gerade an den Namen Jehovah auch die Unveränderlichkeit der Gesinnung und des Wirkens geknüpft wird, die ethische und geschichtliche Continuität, namentlich auch die Treue in Erfüllung der Verheißungen. Exod. 6, 2—8. 34, 6 ff. Die geschichtliche Beziehung zum Volk Israel leitet sich ab aus dem Namen, aus der Wesensbestimmung des Jehovah, ist aber nicht der bestimmende Begriff für den Namen.

An diese Urbestimmung des Jehovahbegriffs reiht sich nun

b) bei den Propheten eine verwandte Bestimmung, die Formel אֲנִי הוּא. Diese hebt das absolut Persönliche noch bestimmter hervor in seiner Einzigkeit und in seiner Allwirksamkeit, wie dies die Ausführungen ergeben Jes. 41, 4. 43, 10. 13. 25. 48, 12 ff. Im Zusammenhang dieser Stellen erscheint Jehovah so allerdings wieder zunächst als der stetig in seinem Walten sich gleich bleibende (vgl. Ps. 102, 28: אַתָּה הוּא in der Form der Anrede), auch im Gegensatz zum Altern, zum Wechsel und Vergehen von Himmel und Erde. Auch Ebr. 13, 8: *ὁ αὐτος.* Allein dies stetige Sichgleichbleiben ist wieder nur der äußere Erscheinungsbegriff und ruht

a) auf einem innern Wesensbegriff des אֲנִי הוּא, darauf nämlich, daß Jehovah die Persönlichkeit ist, mit der nichts identisch ist, die rein einzig ist, was sie ist. Außer diesem אֲנִי, getrennt von ihm und ohne ihn ist nichts und Niemand. Jes. 45, 5—7. Es ist also die absolute Persönlichkeit, keine durch Anderes abgegrenzte und bestimmte, wie die unsrige; Jehovah setzt und bestimmt die Objecte nach außen, und wie er ist als Ich, so setzt er sich auch als Er (אֲנִי הוּא). Eben sein Wesen bestimmt denn auch sein Verhältniß in und zu der Welt, nicht Weltverhältnisse bestimmen sein Wesen. Die Personen sind sein Werk und Alles ist sein Werk, aber Nichts ist sein Ich; sein Ich ist er selbst אֲנִי הוּא, Alles ist von Gott und zu Gott, aber nichts im All und auch das All nicht ist Gott, vielmehr Nichts ist Gott, außer er selbst. Macht man nun Gott zu einem dinglichen Sein oder zu einer Idee, zu einem in den Menschen werdenden Ich, so heißt das ihn erniedrigen unter den Menschen, der doch eben als Ich über das bloß Dingliche wie über die bloße Idee sich gestellt weiß. Die höchste Lebensstufe in unserer Welt, die Persönlichkeit, muß, wie Alles, eben in Gott, dem Princip alles Seins, ihre reale Begründung haben; Gott muß als אֲנִי, als Persönlichkeit gedacht werden, ist aber darum nicht, wie unser Ich, zu denken als eine bloße Einzelperson, wäre es auch als die höchste in der Reihe anderer Personen, ebensowenig als bloße Allpersönlichkeit in collectivem Sinn; er selbst befaßt als Ich alles persönliche Wesen in absoluter Selbständigkeit des Seins und des Bewußtseins, des Wollens und Handelns. Wir dagegen sind nur im Werden begriffene

Einzelpersonen, die einander bedingen und ergänzen; daraus können wir wohl den abstracten Begriff einer Collectivpersönlichkeit zusammensetzen, aber keine absolute Urpersönlichkeit. Jeder derartige Constructionsversuch legt in Gott hinein den uns wesentlichen Proceß des Personwerdens oder den Denkproceß unsres Begriffs von Person (mit seiner Veränderlichkeit und Beschränktheit), kurz legt gerade das Nichtgöttliche, das Creatürliche in Gott hinein; und von diesem eben will sich der biblische Gott in den angeführten Stellen absolut unterscheiden mit seinem: „Ich bin, der Ich bin, „Ich bin Der" (אֲנִי הוּא). Und stehen wir auch nach der Schrift selbst im Verhältniß der Gottähnlichkeit als Gleichniß Gottes, so ist Gleichniß wohl das Vergleichbare, das Analoge, aber nicht das Gleiche. So dürfen wir nicht mit der Persönlichkeit auch die unsrer Persönlichkeit inhärirenden Momente auf Gott übertragen. Wir sind geschaffenes Bild, d. h. wir sind eben als Gewordenes in einem werdenden Sein, und nicht im reinen, vollkommenen Sein, das kein Werden bedarf, — dies ist eben der wesentliche Unterschied zwischen uns und Gott. Eben darum entwickelt sich in uns und für uns auch das Bewußtsein der eigenen Persönlichkeit als ein allmähliches und beschränktes, indem wir uns Anderem gegenüber als ein Selbst zusammenfassen lernen. Aber diese Bedingtheit und Beschränktheit von außen ist nicht das Wesen der Persönlichkeit schlechthin, so daß nur diese selbst Gott abzusprechen wäre als beschränkende Vermenschlichung; sondern es gehört jenes nur zum Wesen einer im Werden begriffenen Einzelperson. Und auch nicht einmal uns entsteht die Persönlichkeit selbst erst an einem Andern, sondern nur das

Bewußtsein unsrer Persönlichkeit entsteht so. Jene allmähliche Selbsterfassung Andern gegenüber wäre für uns selbst gar nicht möglich, wenn nicht bereits als innerer Grund der Selbsterfassung, als das, was diese im Unterschied von den Thieren uns möglich macht, eine in uns schon gesetzte Selbstheit vorhanden wäre, die sich eben gegenüber von Anderen auf sich selbst bezieht. Nur indem der Mensch als Ich schon existirt, kann er Anderes als Nicht-Ich bezeichnen oder auch nur fühlen. Wenn man daher das Wesen der Persönlichkeit schlechthin in den Gegensatz gegen Anderes als Nicht-Ich setzt, so wird nicht unterschieden zwischen dem inneren Wesens-Kern der Persönlichkeit, einem bereits ins Werden gesetzten realen Selbst, und zwischen der allmählichen Entwicklung seines Selbstbewußtseins gegenüber von Anderem. Und wenn man vollends die Beschränkung und Endlichkeit, die unsere Persönlichkeit eben als eine geschaffene und werdende Einzel-Persönlichkeit an sich haben muß, zum nothwendigen Merkmal der Persönlichkeit schlechthin macht, so heißt dies im voraus negiren, daß es statt bloßen Werdens ein Princip des Werdens geben muß, ein wahrhaft selbständiges Sein, namentlich also ein Ich-Sein, das nicht erst wird, sondern in sich ist und immer ist, was es ist, von nichts Anderem bedingt, das ebendaher für Anderes ein Ich-Werden erst möglich macht. Die ganze Summe von werdenden Einzelpersonen hat ihr wahrhaftes Princip nur in einer absoluten Urpersönlichkeit.

In Gott liegt nicht nur das innere Princip des gegeschöpflichen Personlebens, sondern auch des geschöpflichen Naturlebens (ἐξ αὐτου τα παντα Röm. 11, 36), ein Ver-

hältnis, das eben in אֱלֹהִים, dem Schöpfergott, ausgesprochen ist, und zwar nicht getrennt von der göttlichen Persönlichkeit, sondern geeint mit derselben in der Verbindung יְהוָה אֱלֹהִים. Während also in unserer Welt Personleben und Naturleben als ein Getrenntes einander gegenübersteht, ist Beides in dem göttlichen Schöpferwesen einander immanent zu denken; daher redet die Schrift von einer θεια φυσις, die sich zugänglich macht als Endbestimmung für Menschen, für Geschöpfe (2 Petr. 1, 4), als schöpferischer Anfang und als Ziel der Schöpfung (A und O). Oder Gott, sofern er aus sich heraus in Beziehung sich setzt zu einer Welt, giebt er seinem in sich selbst absoluten Leben ebensowohl das Gepräge des Personlebens als des Naturlebens, bringt sich ebenso geistig als körperlich zur Offenbarung, ebenso frei sich bestimmend, als gesetzmäßig oder normal bestimmt; und die künftige Weltverklärung in Gott vollzieht sich eben einmal so, daß, was jetzt in der Welt gegensätzlich auseinandergetreten ist, einst in einander versöhnt und eingegangen ist, dies eben nach dem Bild Gottes, daß das Körperliche an der Natur vergeistigt ist, und das Geistige verkörpert. Personleben und Naturleben durchdringen dann eben einander. Indem denn vorerst die göttliche Persönlichkeit sich nur giebt in ihrer Beziehung zu einer endlich beschränkten Welt, bleibt die göttliche Persönlichkeit in sich selbst das Unerklärliche, das keinen andern Ausdruck zuläßt als: „Ich bin, der ich bin", „ich bin Der!", die rein in sich bestehende und durch nichts bestimmbare Ichheit oder Persönlichkeit, die, eben indem sie in sich selbst ist, Alles ist, und zwar so es ist, wie es außer ihr nirgends und nimmer ist, die ebendaher an sich

und für sich ist (sibi), ohne damit abstract zu sein, ohne eines Anderen außer sich erst zu bedürfen, eben weil kein Anderes irgend Etwas ist und hat außer Gott und ohne Gott, noch auch so es hat, wie Gott allein es in sich selbst hat. Gott ist so sich selber allgenügend und daher heißt er der allein Selige, *μονος μακαριος*. 1 Tim. 1, 11. 6, 15. Act. 17,25.

Gemäß dieser Absolutheit der göttlichen Persönlichkeit bestimmt sich in der biblischen Darstellung

β) auch das Verhältniß Gottes nach außen oder zur Welt, so daß er wohl der Erste und der Letzte heißt רִאשׁוֹן und אַחֲרוֹנִים, *ἀρχη* und *τελος*, *A* und *Ω*, Princip und Endziel alles Lebens, ohne aber damit aufzuhören über allem Anfang und Ende zu sein, ohne also als der Erste und Letzte irgend von der Verkettung des Gewordenen bedingt und beschränkt zu sein. Er wird nicht erst selbst mit dem Anfang des Werdens und wird nicht erst vollkommen mit dem Abschluß des Werdens, — er ist und bleibt in sich der Vollkommene von Anfang bis zu Ende. Jes. 41, 4. 44, 6. 48, 12. Apok. 21, 5 f. 22, 13. Nach dem Zusammenhang dieser Stellen steht Gott allerdings an der Spitze und am Schluß des weltlichen Prozesses, des geschichtlichen wie des Natur-Prozesses, aber activ, nicht passiv, als freier Urheber und Vollender; wie er in reiner Selbständigkeit das Weltleben schafft, so bestimmt er den Entwicklungsgang desselben nicht nur ideal vorher durch Vorbestimmung, sondern auch real bestimmt er dasselbe fort und fort in seinem Sein und Werden als die ständige Urkraft, bis er endlich das Gewordene abschließt in der offenbarenden Selbstent-

faltung seiner Persönlichkeit, nicht in der selbst-werdenden Entfaltung derselben. Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft ist in ihm so geeinigt, daß er der *παντοκρατωρ*, der allbestimmende Herrscher ist, nicht irgend selbst bestimmt vom weltlichen Sein, Gewesensein und Werden. Er ist in demselben *ὁ ζων εἰς τους αἰωνας των αἰωνων, ὃς ἐκτισεν κ. τ. λ.* (Apok. 10, 6. חַי אָנִי Num. 14, 21. Deut. 32, 40. Jer. 10, 10), der ewig in sich Lebendige im Unterschied von allem Abgeleitet- und Endlich-Lebendigen. Daher beherrscht er die Aeonen, die Zeitentwicklungen, statt ihnen zu verfallen, 1 Tim. 1, 17: *βασιλευς των αἰωνων*. Alle Bestimmungen, die das Göttliche von Seiten der Welt erhält, sind sonach nicht derart, daß sie seine eigene Selbstbestimmung aufheben; vielmehr durch seine eigene absolute Activität, wie dieselbe vom Anfang bis Schluß sich erstreckt, sind jene weltlichen Bestimmungen theils selbst gesetzt, theils in ihrem Gegensatz begrenzt und bestimmt. Die Welt kann nur eine Freiheit haben und eine Entwicklung, wie sie von Gott als dem Ersten gesetzt ist, in ihm also ihr bestimmtes Urgesetz hat, und wie sie in ihm als dem Letzten ihr bestimmtes Resultat hat, ihren Abschluß, welcher die Weltthätigkeit entweder aufhebt als außergöttliche oder vollendet als innengöttliche. Weiteres s. Lehrwissenschaft S. 65 ff. 2. Aufl. S. 71 ff.

So durchwirkt Gott Alles als der Gerechte, der gerecht macht und richtet. Die Welt mit allen ihren Entwicklungen und Perioden ist demnach ein Reich, ist Machtgebiet und Offenbarungsschauplatz Gottes. Alles schließt sich zusammen in der Einheit seines Willens und Wirkens, in

der Angemessenheit zu seinem eigenen unveränderlichen, absolut reinen Wesen, und dadurch stellt er sich dar als der Heilige. In dem Begriff des ewig-lebendigen Regenten der Weltentwicklungen erhalten auch alle einzelne Offenbarungen eine ewige Bestimmung, und indem Gott in allem Wechsel der Zeit sich gleich bleibt, wie in sich selber so in seinem Wort und Werk, so stellt er seine Wahrheit und Wahrhaftigkeit dar.

So mannigfach sich nun die Worte und Werke Gottes durch die Zeiten vertheilen, als Gesetz und Verheißung, als Gericht und Gnade, es sind keine göttliche Wesensveränderungen, sondern nur neue Wesensverhältnisse. Immer hat Alles seine Einheit in dem, der ist, war und kommt, der die Weltentwicklung so, wie sie seiner Einheit und Reinheit, seiner Heiligkeit, entspricht, durch fortlaufende Neuoffenbarung von ihrem ersten Anfang an hindurchführt bis zu dem Schluß, daß seine Herrlichkeit alle Welt erfüllt. Num. 14, 21. Deut. 4, 7. Jes. 42, 5—8. 45, 5. Jer. 16, 14—21. Ps. 83, 13—19. Hes. 12, 25. Mal. 1, 11.

§ 12.

Der Vater, Sohn und Geist.

Im Namen Elohim hat sich Gott geoffenbart als der schöpferisch Lebendige in der kosmischen Natur, in der Form der Kraft, im Namen Jehovah als der selbständig Lebendige in der Geschichte, in der Form der Heiligkeit; jetzt, auf der Höhe der Offenbarung, geht es über Natur und Geschichte hinaus. Aus seiner absoluten Persönlichkeit heraus, die das

A. T. nur im Hintergrund zeigt, erschließt sich Gott als der personhaft Lebendige, als Vater, Sohn und Geist, in der Form der Liebe. Die Entfaltung dieses neuen Gottesbegriffs ist ebendaher nicht isolirt von den vorangehenden Momenten, von dem allgemeinen Weltbegriff Gottes in Elohim und seinem besondern Bundesbegriff in Jehovah. Viel weniger findet hiezu ein Gegensatz oder eine Aufhebung statt. Die Entfaltung dieses neuen Gottesbegriffs knüpft vielmehr an sowohl an die allgemeinen Grundbeziehungen Gottes zur Welt, an den kosmischen Elohimbegriff, als an seine besonderen Bundesbeziehungen, an den theokratischen Jehovahbegriff, und beiderlei Beziehungen erhalten durch den neuen Gottesbegriff zunächst die näher eingehenden volleren Bestimmungen, die *πληρωσις*. Dazu kommt aber das specifisch Neue, worin der Gottesbegriff zur Vollendung gebracht wird, zur *τελειωσις*, wie wir dies im Einzelnen sehen werden.

I. Der Begriff des Vaters.

Der vollen, d. h. der eigenthümlich christlichen Bedeutung des Vaters ist voranzustellen:

einmal eine universelle, allgemein menschliche Grundbedeutung, in welcher das Christenthum den Vaterbegriff schon voraussetzt; sodann

die ebenfalls schon vorausgehende specielle Bedeutung oder das bundesgeschichtliche Vaterverhältniß im A. T. — Die Grundlinien giebt m. Lehrwissenschaft § 11.

1. Die universelle Grundbedeutung, in welcher der Vaterbegriff im N. T. sich darstellt.

Vorbemerkung: Der Vaterbegriff wird in mannigfachem

Sinn auf Gott angewandt: einmal im Sinn der Creation und der Urheberschaft überhaupt, daher der Ausdruck: Vater der Lichter ebenso gut, wie Vater der Geister; dann im Sinn der Zeugung: Vater Jesu Christi und der Wiedergebornen; endlich im sittlichen Sinn, einschließend die providentielle und pädagogische Wirksamkeit, die Vorsorge und Erziehung, so z. B. Vater der Waisen.

In weitester Ausdehnung findet sich das Vaterverhältniß Gottes gefaßt 1 Kor. 8, 6, wo im Gegensatz zu den vielen nominellen Göttern der Eine Gott als Urgrund des Alls Vater heißt: *εἱς θεος ὁ πατηρ, ἐξ οὗ τα παντα.* Auch Eph. 3, 15 f. wird die Vaterschaft Gottes über Himmel und Erde ausgedehnt.

Speciell in Beziehung auf die Menschen liegen dem Vaternamen Gottes nicht nur besondere Bundesbeziehungen zu Grunde, sondern auch allgemeine Naturbeziehungen, die eben aus dem Schöpferverhältniß sich ableiten. So beruht die Benennung des Stammmenschen als Sohnes Gottes (Luk. 3, 28) auf dem Schöpfungsverhältniß Gottes. Daher werden Act. 17, 28 f. auch die Heiden daran erinnert, daß die Menschen *γενος του θεου* sind und Joh. 4, 21 wird Gott auch der Samariterin gegenüber schlechthin als der Vater genannt. Namentlich gehören hierher die Stellen Matth. 5, 45—48. 6, 4. 6. 18. 26. 32, wo Gott als Vater dargestellt ist, nicht vermöge besonderer Gnadenerweisung, sondern wie er seine Güte erweist in der Natur, auch den Bösen gegenüber, in der Fürsorge für die allgemein menschlichen Naturbedürfnisse, sowie in der Belohnung der allgemeinen gottesdienstlichen Handlungen: Almosen, Beten,

Fasten. Namentlich bedeutsam ist Matth. 7, 9 ff., wo das „ihr, die ihr arg seid“ und „euer Vater“ V. 11 sich zurück bezieht auf die Frage: „welcher ist unter euch Menschen“; hier erscheint also Gott als Vater nicht in einem besonderen Bundesverhältniß zu einer besonderen Klasse von Menschen, sondern das Verhältniß Gottes zu den sündigen Menschen im Ganzen ist parallelisirt mit dem Verhältniß eines Vaters zu seinem Sohne, vgl. auch 18, 12—14, wonach Gott eben als Vater auch verirrte Menschen will aufgesucht haben; als Vater tritt er namentlich auch unmittelbar auf im Gleichniß vom verlornen Sohn. Luk. 15, 11 ff. Eben in seinem allgemeinen Vaterverhältniß wurzelt sein allgemeines Heilsverhältniß zu den Menschen. Das Resultat dieser Stellen ist denn kurz dieses: Gott erscheint darin als Vater für Gute und Böse, nicht mit Beziehung auf besondere Bundesvermittlung, sondern innerhalb der allgemeinen Weltbeziehungen, die zwischen ihm als Gott und den Menschen als Menschen stattfinden. Er ist ihnen Vater auf Grund ihrer allgemeinen Bedürftigkeit und ihrer menschlichen Lebenswürde (beugendes und erhebendes Element). Als dieser Vater ist er mit specieller Fürsorge in seiner belohnenden und rettenden Wirksamkeit Allen zugewandt, sowie Allen zugänglich im Gebet. Es ist dies die väterliche Herablassung des Herrn der Welt, die das Vertrauen begründet. Zugleich aber ist Gott in der sittlichen Vollkommenheit seiner Alle umfassenden Vaterliebe (Matth. 5, 48. Luk. 6, 36) auch das alle verpflichtende Vorbild, und dies begründet das ethische Streben und den Gehorsam.

In diesem universellen Vaterbegriff liegt dem praktischen

tiellen und dem moralischen Verhältniß bei den Menschen ein specifisch originäres Lebensverhältniß zu Gott zu Grund. Die Menschen sind nämlich nicht nur von Gott abhängig wie alles Geschaffene vom Schöpfer, sie wurzeln in ihm nach allen Seiten ihres Lebens (*ἐν αὐτῳ ζωμεν και κινουμεθα και ἐσμεν* Act. 17, 28), und zwar so, daß sie *γενος του θεου* sind, daß sie den Stempel göttlicher Abstammung an sich tragen; es kommt ihnen nicht nur Geschaffensein durch Gott im Allgemeinen zu, sondern Wesensabkunft von Gott und so Wesensverwandtschaft mit Gott; daher eben die Bestimmung der Menschen, ihm ähnlich zu werden. Act. 17, 27 f. Jak. 3, 9: *καθ᾽ ὁμοιωσιν θεου γεγονοτες*. Gen. 1, 27. vgl. 1 Kor. 8, 6: *ἡμεις εἰς αὐτον*. — So ist es also das Christenthum, das sowohl auf dem Boden des Judenthums (Matth. 5 u. ff.), als auch auf dem des Heidenthums (Act. 17) eben damit anfängt, daß es Gott als den Vater im universellen Sinn geltend macht, und dies real begründet durch die universellen Grundbeziehungen Gottes zur Welt und zur Menschheit insbesondere. Aber neben diesem universellen Grundverhältniß ist

2. in den Bundesbeziehungen des Jehovah-Gottes bereits ein specielles Vaterverhältniß Gottes ausgeprägt, das wir in Kürze das theokratische Vaterverhältniß nennen können: Vgl. Exod. 4, 22 (Israel ist mein erstgeborner Sohn). Deut. 32, 6. Jes. 63, 16. 64, 8. Jer. 3, 4. 19. 31, 9. Mal. 1, 6 mit 2, 10. Ps. 103, 13. Röm. 9, 1. 4 (den Israeliten gehört die *υἱοθεσια*, Sohnesstellung an). Gott ist nämlich Israels Schöpfer (Deut. 32, 6), dies einmal in speciell physischem Sinn: es verdankt Gott seine

Existenz als Volk schon vermöge seiner Abstammung von dem erstorbenen Leib des hundertjährigen Abraham und der neunzigjährigen Sara (Röm. 4, 19, vgl. mit V. 17), und dann vermöge seiner Errettung vom Untergang in Aegypten, sowie in der Wüste. Namentlich aber ist Gott Schöpfer des eigenthümlich geistigen Lebens in Israel, dies durch Gesetzgebung, Prophetie und politische Organisation, woran sich dann noch seine speciell providentielle und pädagogische Leitung schließt, daß Gott Israel wie einen Sohn pflegt und erzieht. So ist Gott speciell Vater dieses Volks in allen Beziehungen so sehr, daß das israelitische Volksleben nur in der Gemeinschaft mit Gott seinen eigenthümlichen Gehalt und Bestand hat. Allein dem ganzen Verhältniß ist noch die eingeschränkte Form der Bevormundung aufgedrückt, eine Abhängigkeit, wie sie dem unmündigen Kindheitsalter (νηπιος) und dem unselbständigen Dienstverhältniß (δουλος) eigen ist. Gal. 4, 1 ff. mit 3, 23—25. Doch trägt dieses Verhältniß hinwiederum auch den Keim oder die organische Bestimmung bereits in sich, mit der Zeit das Gefäß zu werden für die geistig mündige und selbständige Kindesgemeinschaft mit Gott. Dies führt uns

3. auf die vollendende Entwicklung des Vaterverhältnisses Gottes in Christo, auf das Verhältniß Gottes zu den Menschen als *θεος και πατηρ Ἰησου Χριστου*. Röm. 15, 6. Eph. 1, 3. Hier concentriren sich die beiden voraus bestehenden Verhältnisse: das specielle Vaterverhältniß, das theokratische, das nur als particuläres Volksverhältniß bestand, schließt sich nun zusammen mit dem universellen Weltverhältniß. Röm. 3, 29 mit 10, 12 („es ist

hier kein Unterschied zwischen Heiden und Juden*). Allein diese einheitliche Zusammenfassung geschieht nicht unmittelbar etwa durch eine bloße Ausdehnung des theokratischen Bundesverhältnisses auf die ganze Völkerwelt, durch Judaisirung derselben, sondern das specielle Vaterverhältniß in der Theokratie erhält mit dem universellen seine Erfüllung in einem höheren Vaterverhältniß Gottes, in einem singulären, das eben Christus erst vermittelt, in dem pneumatischen. Eph. 2, 18. vgl. 11 ff. Vermittelt ist dieses singuläre Verhältniß so, daß es für alle Welt bestimmt und zugänglich gemacht ist, also universell ist es angelegt; dagegen seine individuelle Realisirung findet es nur in der individuellen Glaubensverbindung mit dem Mittler, Jesus Christus, und zwar ist es eine daraus hervorgehende Wiedergeburt, durch welche der Gläubige den göttlichen Sohnesgeist erhält und damit Gott individuell zum Vater erhält. Gal. 3, 26 mit 4, 6. Eph. 1, 13 f. Röm. 8, 15. 1 Petr. 1, 23. Das neue Vaterverhältniß Gottes begründet sich also individuell durch geistige Zeugung, durch eine Neuschöpfung. An diese individuelle Realisirung des göttlichen Vaterverhältnisses schließt sich aber auch eine künftige, ins Universum reichende Realisirung, dies ebenfalls durch eine Wiedergeburt, durch Weltwiedergeburt (*παλιγγενεσια*), die bis in die äußere Natur eindringt. Röm. 8, 21 ff.

Damit ist Gott eben als der Vater der Alles durchdringende und beherrschende Gott. 1 Kor. 15, 28, vgl. V. 24. Diese Universalisirung ergiebt sich eben daraus, daß das Vaterverhältniß in Jesus Christus universell angelegt ist, worüber später das Nähere. Jesus Christus ist so der ori-

ginale Träger und Vermittler eines vollendeten Vaterverhältnisses Gottes zur Welt. In seiner Persönlichkeit muß sich daher auch zunächst das allgemein-menschliche Vaterverhältniß Gottes und das besondere theokratische erfüllt zeigen eben als die Basis, worauf erst ein neues, vollendetes Weltverhältniß Gottes vollzogen wird. Stellen wir also

a) die Data zusammen, in welchen sich bei Christus selbst zunächst das allgemein menschliche Vaterverhältniß Gottes erfüllt zeigt. Halten wir uns zunächst an die Jesu eigene einfache Ausdrucksweise, so ist und kommt er vom Vater, steht mit ihm in so enger Gemeinschaft, daß er wirkt, wie der Vater es ihm zeigt, und redet, wie der Vater ihm sagt. Joh. 7, 28 f. 8, 16. 29. 5, 17. 19 f. 12, 50. Endlich schließt sich sein Leben ab im Vater, in göttlicher Verklärung. Joh. 7, 33. 16, 5. 12, 23. Sehen wir bei diesen Bezeichnungen noch ab von einer singulären Beziehung Christi auf Gott, so weisen sie zum mindesten und zunächst darauf hin, daß das ursprüngliche Lebensverhältniß, vermöge dessen die Menschheit Gott zum Vater hat, in Jesus Christus vollkommen realisirt ist (niederster Begriff von Jesu als Sohn Gottes, der rationalistische), nämlich Ursprung, Bethätigung und Ziel seines Lebens wurzelt bei ihm in Gott, entfaltet sich und schließt ab in Gott. Also das ἐν αὐτῷ ζωμεν κ. τ. λ., das Act. 17, 28 von allen Menschen gesagt ist, hat in Jesu seine vollentwickelte, persönliche Wahrheit. Die allgemein menschliche Gottesgemeinschaft ist in Jesu Persönlichkeit rein und voll ausgeprägt. Also schon am Maßstab des allgemeinen Bewußt-

seins von unsrer göttlichen Naturverwandtschaft und göttlichen Bestimmung, schon vom Gottesbewußtsein des heidnischen Standpunkts aus konnte und kann Jesus Christus Anerkennung finden als Sohn Gottes in einem vor den übrigen Menschen ihn auszeichnenden Sinn, d. h. als derjenige, in welchem die Menschen ihre eigenen göttlichen Lebenszüge, sofern sie sich derselben bewußt werden, rein und völlig realisirt finden. Vgl. aus Heidenmund Matth. 27, 54: („wahrhaftig, ein Gottessohn war dieser!"), 8, 8—10. Joh. 8, 47. 18, 37. In den gewöhnlichen Menschen erscheint ihr gemeinsamer höherer Stammcharakter nur gebrochen in einzelne Reflexe und noch dazu getrübt oder verunstaltet; dagegen in Jesus Christus ist gerade jenes specifisch oder echt Menschliche, das Gott Verwandtschaftliche der Menschennatur, nach allen Seiten ausgeprägt zum reinen persönlichen Charakter und er steht so centralmäßig da als ὁ υἱος του ἀνθρωπου. Vgl. Mark. 2, 27 f., wo das zuerst vom Menschen im Allgemeinen Gesagte sich speciell potenzirt im Menschensohn. Dieser Ausdruck ὁ υἱος του ἀνθρωπου bezeichnet jedenfalls Jesum nicht bloß als menschliches Individuum im generellen Sinn, subsumirt ihn nicht bloß als Einzelmenschen unter die Gattung; vielmehr schon der mit dem Artikel versehene Singular ὁ υἱος faßt in einem bestimmten Einzelnen den Vollsinn der ganzen Gattung zusammen, wie die analogen Formen: der Gesalbte, der Knecht Gottes. Ebenso bedeutsam ist, daß mit ὁ υἱος das gleichfalls articulirte του ἀνθρωπου verbunden ist, statt des artikellosen, unbestimmt concreten ἀνθρωπου, oder statt des generalisirenden των ἀνθρωπων, wie es z. B. Mark. 3, 28. Eph. 3, 5 generali=

sirend heißt *οἱ υἱοι των ἀνθρωπων*; im Gegensatz hiezu weist *του ἀνθρωπου*, um dessen Sohn es sich handelt, auf den Menschen *κ. ἐ.*, auf den bestimmten Collectivmenschen, und dies ist für jeden mit der biblischen Genealogie der Menschheit Bekannten der Stammvater Adam. *Ὁ υἱος του ἀνθρωπου* ist so der Sohn, der Nachkomme oder Sprößling des menschlichen Stammvaters im distinguirten Sinn. Es ist damit ebensowenig ein abstracter Idealmensch bezeichnet, als ein abstracter Gottessohn, sondern eben der individuelle Menschensohn, der dies ist im ganzen Sinn des Worts, sofern in ihm der Stammcharakter, der menschliche Geschlechtsbegriff voll sich ausprägt. Zu diesem vollen Begriff des Menschheitlichen gehört nun aber das dem Begriff eignende Niedrige und Hohe zugleich, daher nach beiden Seiten die Anwendung des Ausdrucks „der Menschensohn" im Munde des Herrn. Mark. 2, 10. 28. (Macht der Sündenvergebung als Heilkraft, und Macht über den Sabbath), Matth. 16, 13. 16 f. 21, 27. Luk. 9, 20—22. 26 ist dem Menschensohn als dem messianischen Gottessohn das einstige Kommen in der Herrlichkeit seines Vaters zum Gericht beigelegt, vgl. Matth. 26, 64. Joh. 5, 27. Dort steht *υἱος ἀνθρωπου* ohne Artikel, weil es Prädicat ist zu *ὁ υἱος του θεου* V. 25, von dem eben das Menschliche im Allgemeinen prädicirt werden soll. Das Zusammenfließen des Menschensohn mit dem Gottessohn wurzelt eben im Begriff des Messias; Matth. 16, 16: „Du (der Menschensohn) bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes." Der Messias in seinem reinen Begriff hat ebensowohl das Niedrige und Schwache im Menschheitsbegriff, das in der

Sünde wurzelnde Leiden, als auch das göttlich Hohe im Menschheitsbegriff potenzirt in sich zusammen zu fassen. Es gehört also namentlich in den Begriff des Menschensohns auch das, womit wir es hier zunächst zu thun haben, nämlich das Menschliche in seiner göttlichen Ebenbildlichkeit. Die Grundanschauung tritt am einfachsten zu Tag in Ps. 8, 5 ff., und in dessen Benutzung Ebr. 2, 6—9. Was Ps. 8 von *ἀνθρωπος* und *υἱος ἀνθρωπου* ohne Artikel, also vom Menschen und Menschensohn im Allgemeinen aussagt, das Niedrige im Menschenbegriff überhaupt (V. 6: „was ist ein Menschensohn, daß du sein dich annimmst") und das Hohe darin (V. 7 ff. „mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt"), das wendet der Ebräerbrief 2, 9 f. eben auf Jesum an in seiner Niedrigkeit und Hoheit, und dies ganz unmittelbar, weil das, was von *υἱος ἀνθρωπου* im Allgemeinen, von jedem Menschensohn gesagt ist, speciell gilt von dem Menschensohn *κ. ἐ.**) Consequent tritt nun aber der Name Menschensohn im Munde des Herrn und der Apostel zurück, nachdem bei Jesus die Verklärung in die übermenschliche Gottessohnschaft (wovon später) vollzogen ist, die Er-

*) Daß der Begriff des Menschensohns es ist, unter welchen die Ebräerstelle Jesum subsumirt, dies zeigt sich deutlich darin, daß zwischen Jesus und den Menschen einerseits die gemeinsame Abkunft von Gott betont wird, die göttliche Signatur (V. 11 *ἐξ ἑνος παντες* — daher *ἀδελφοι*), andrerseits V. 14 die gleiche Naturgemeinschaft *σαρξ και αἱμα*, die sinnliche Signatur. Dabei aber erscheint Jesus als der, der das gemeinsam Menschliche nach beiden Seiten in hervorragender, in principieller Weise in sich zusammenfaßt, V. 9: Jesus den Tod schmeckend *ὑπερ παντος*, V 10: *ὁ ἀρχηγος της σωτηριας*, V. 11: *ὁ ἁγιαζων και οἱ ἁγιαζομενοι*; für Jesus sind die Menschen einerseits *ἀδελφοι* V. 11, andrerseits zugleich von Gott ihm gegebene *παιδια*. V. 14.

höhung in die Sohnesherrlichkeit, wie sie jenseits aller menschlichen und weltlichen Existenz liegt. Joh. 17, 5: („Verkläre mich, du Vater, bei dir selbst mit der Klarheit, die ich vor dem Sein der Welt bei dir hatte.“) Der Menschensohn war nun aufgenommen und eingegangen in den präexistirenden Gottessohn, nachdem zuerst dieser Gottessohn sich einzugestalten hatte in den Menschensohn. Nur in den Visionen, wo es sich um die Identität des verklärten mit dem historischen Menschensohn handelt, tritt letzterer Ausdruck noch auf. Act. 7, 55. Apok. 1, 13. 14, 14.*) Dem alten depravirten Menschentypus tritt also in Jesu gegenüber die gereifte Darstellung eines Typus, welcher innerhalb der empirischen Menschennatur, innerhalb der σαρξ die göttliche Bildungsanlage oder Ebenbildlichkeit der Menschheit, ihre originäre Grundidee in sich ab- und durchgestaltet hat. In ihm ist daher nach Eph. 4, 13 die vollkommene Lebensreife dargestellt, zu welcher die Menschen heranzubilden sind (*μεχρι καταντησωμεν οἱ παντες εἰς — ἀνδρα τέλειον, εἰς μετρον ἡλικιας του πληρωματος του Χριστου*. Insofern ist Jesus Christus (Eph. 4, 24 verbunden mit Röm. 13, 14) als das anzueignende Urbild der Menschheit anzusehen, in welchem das gottähnliche Natur-

*) Eine gründliche exegetische Erörterung der hergebrachten Auffassungen des Begriffs Menschensohn giebt ein Programm von Rector und Pfarrer Nebe in der Denkschrift des theologischen Seminars zu Herborn 1860, dagegen ist seine eigene Erklärung vom Menschensohn gleich *λογος ἐνσαρκος* nicht präcis. Vgl. auch die neuere, die einzelnen Stellen besprechende Behandlung von Nösgen, Christus der Menschen- und Gottessohn 1869. Einseitig will aber der Verfasser alle Beziehungen auf eine höhere Seite des Menschheitsbegriffs ausschließen.

gepräge derselben sich vermittelt mit ihrem depravirten Gepräge, mit dem alten Menschenbild, das er in sich im höchsten sittlichen Thun und im tiefsten sittlichen Leiden überwindet und abthut (wovon unten). Indem nun die allgemein menschliche Gottähnlichkeit in einem wirklichen Menschensohn vollendet ist in singulärer Urbildlichkeit, ist in dieser Menschheit auch das in der göttlichen Ebenbildlichkeit der Menschennatur wurzelnde Herrschaftsverhältniß über die Natur ausgebildet, was in den Wunderwerken desselben eben den naturgemäßen Ausdruck findet. Ebr. 2, 7 f.: „Du hast ihn gestellt über die Werke der Hände und Alles seiner Macht unterworfen." Vgl. Gen. 1, 27 f. Ebenso wird nun aber auch in Jesus Christus

b) das specielle Vaterverhältniß des Bundes in urbildlicher Singularität entwickelt, und zwar wieder in doppelter Beziehung, wie es für die bundesmäßige Sohnesstellung Abhängigkeit und Würde einschließt. Der Menschensohn stellt sich einmal völlig unter das theokratische Bundesgesetz des Vaters, nicht nur unter das allgemein menschliche Naturgesetz. Vgl. Gal. 4, 4. *γενομενος ὑπο νομον*, Röm. 15, 8. *διακονος περιτομης*, vgl. Matth. 3, 15. Jesus beschränkt zunächst seine ganze Lebensentfaltung auf die Sphäre des israelitischen Volkslebens, und seine Entfaltung selbst unterwirft er der gesetzlichen Bevormundungsform bis zum Abschluß in der gesetzlichen Opferform (wovon später). Auch innerhalb dieser gesetzlichen Form bildet er das Kindesverhältniß zu Gott vollkommen durch, d. h. er erschöpft es in seiner ganzen Abhängigkeit vom Vater, d. h. in seinem Dienstcharakter. Jesus

Christus ist daher nach dieser Seite κατ' ἐξοχην ὁ παις (עֶבֶד) θεου, der Sohn in der Zeit und dem Verhältniß der Unterwürfigkeit. Matth. 12, 18: ἰδου ὁ παις μου. Act. 3, 13. 26. 4, 27. 30. Zugleich aber vereinigt Jesus auch alle die Geistesfülle in sich, alle die göttlichen Kraft-Gaben und -Thaten, worin Gott seinerseits sein specielles Vaterverhältniß zu Israel ausgeprägt hat, womit er seine einzelnen, besonderen Diener, Könige, Priester, Propheten, ausgerüstet hat als Gottes Organe. Vgl. in Bezug darauf außer den angeführten Stellen Act. 10, 38: ἐχρισεν αὐτον ὁ θεος πνευματι ἁγιῳ και δυναμει. Wie also Jesus seinerseits sein theokratisches Sohnes-Verhältniß zum Vater als Knecht Gottes ausprägt, so versiegelt andrerseits Gott sein theokratisches Vaterverhältniß zu ihm, indem er ihn zum Christ (Χριστος) macht, zum Gesalbten, d. h. zu dem, in welchem die innere, die geistige Gotteskraft, die Weihe der Organe Gottes, der göttlichen Functionäre, völlig vorhanden ist. Joh. 3, 34. Schließlich aber, auf Grund seines voll entwickelten Knechtscharakters, macht Gott Jesum auch zum Herrn (κυριος), zum vollendeten Träger der äußern Machtfülle, wie in Χριστος die innere Kraftfülle concentrirt ist; er macht ihn also auch zum Träger der vollen theokratischen Autorität im göttlichen Reichsstaat. Act. 2, 36: ἐποιησε τουτον τον Ἰησουν και κυριον και Χριστον, vgl. Daniel 7, 13 f. Hiemit ist der Menschensohn aus dem bloßen Abhängigkeitsverhältniß des παις herausgehoben. Durch Vermittlung des Christusbegriffs, also durch geistige Kraftausbildung ist der Gesetzesknecht, der theokratische Diener erhöht zum theokratischen Herrscher in die Machteinheit mit Gott

als dem Jehovah, dem Herrn, in die specielle Reichsgewalt Gottes. In seiner messianischen Herrscherwürde hat sich nun das alttestamentliche theokratische Vaterverhältniß Gottes concentrirt vollendet, nachdem dasselbe im A. T. nur zerlegt aufgetreten war, individuell abgegrenzt in einem mehrfachen Personal von Gesalbten, von theokratischen Dienern und Beamten. In dem Gesalbten *κ. ε.*, in Jesus Christus, hat sich dagegen die theokratische oder messianische Gottessohnschaft voll und einheitlich zusammengefaßt, und dies unter rechtlicher Vermittlung mit dem theokratischen Knechtsverhältniß, durch Erfüllung aller Gesetzesgerechtigkeit. Ebenso fanden wir die allgemein menschliche Gottessohnschaft in ihm vollendet unter rechtlicher Vermittlung mit dem allgemein menschlichen Knechtsverhältniß, mit der sündigen Menschennatur und ihrem Leiden. In beiden Beziehungen steht Jesus sonach da als der vorbildliche Gottessohn; er ist es für den Heiden, den Naturmenschen, und ist es für den Juden, den Gesetzesmenschen. Dieses sein menschliches und theokratisches Sohnesverhältniß und Herrverhältniß ist aber zu unterscheiden von seinem ewigen Sohnesverhältniß; es ist ein von Gott erst innerhalb der Zeit gemachtes oder gewirktes in der menschlichen Erscheinung und geschichtlichen Entfaltung Jesu Christi (daher Act. 2. 36: *και κυριον αὐτον και Χριστον ὁ θεος ἐποιησεν τουτον τον Ἰησουν*, diese geschichtliche Person); es ist etwas von Gott oberhoheitlich Übertragenes. Ebr. 1, 4—9, Röm. 1, 3 f. Act. 13, 32—35. vgl. Psalm 2, 7. Insofern ist Gott das Haupt Christi, wie Christus das Haupt der Menschen (der zweite Adam) ist, und das Haupt des Volks

Gottes (der Herr) ist. 1 Kor. 11, 3. Diese zeitlich begründete oder geschichtlich gewordene Reichsgewalt findet daher auch wieder ihre zeitgeschichtliche Endschaft (1 Kor. 15, 24. 28); sie ist nämlich nur vermittelnder Natur, begründet nur ein vermittelndes Uebergangsreich in das ewige Gottesreich des Vaters und in die ewige Stellung Christi darin. Wie daher jene Reichsgewalt zeitgeschichtlich an Christus als den Menschensohn und Gottesknecht vom Vater übergeben ist, so schließt die Zeitgeschichte ab mit der Reichsübergabe von Seiten Christi an den Vater. (Davon unten). — Allein es ist nicht bloß ein innenweltlich und zeitgeschichtlich begründetes Vaterverhältniß Gottes, das in Christus, nur in singulärer Form, sich darstellt, sondern

c) auch ein ganz eigenthümliches, über der Welt und der geschichtlichen Entwicklung stehendes Vaterverhältnis Gottes, ein metaphysisches, tritt in Christus hervor und wird von ihm aus erst den Menschen erschlossen. Aus diesem eigenthümlichen Vaterverhältnis Gottes zu Jesus Christus und durch ihn zu den Menschen erklärt sich erst, wie gerade in der Einen Persönlichkeit Jesu Christi die beiden andern Verhältnißweisen ihre Vollendung finden konnten, wie also namentlich der universelle Vaterverband Gottes mit der Menschheit, während er doch unser Geschlecht nur noch als Anlage und Bestimmung mit Gott zusammenhält, gerade in diesem Einen Individuum einzig ausgebildet werden konnte zu einer vollkommen entwickelten Darstellung unsres göttlichen Naturtypus; ferner, wie ebenso der specielle göttliche Vaterverband, während er im ganzen Israel nur Knechte und Diener bildete, als vereinzelte und

beschränkte Werkzeuge und Vertreter Gottes, dagegen in diesem Einen Individuum sogar seinen oberhoheitlichen Charakter, den Charakter des *κυριος* völlig zusammenfassen konnte, ohne daß daraus eine Regierungssuspension Gottes werden sollte. Dies erklärt sich nur daraus, daß in Jesus Christus ein höchstes göttliches Vaterverhältniß die schon vorhandenen Beziehungen in sich aufnahm und mit sich in eins bildete. In Christus vermittelt sich nämlich nach der biblischen Darstellung eine Vaterschaft Gottes, wie sie bis dahin weder bekannt war, noch zugänglich, wie sie nur durch ihn erschließbar ist, — ein alles außergöttliche Wissen überragendes Verhältniß. Matth. 11, 25—27, vgl. mit Luk. 10, 22. Joh. 3, 31 f. nebst 1, 12. 14, 6 f.*) (Die nähere Darlegung dieses specifischen Vaterverhältnisses Gottes zu Christus selbst unter II.) — Gott nun in seinem bisher verschlossenen Vaterverhältniß zu offenbaren, d. h. zur Darstellung und zur Erkenntniß zu bringen, ist eben das eigenthümliche Werk, für welches Jesus Christus sich bestimmt weiß, und das von ihm realisirt wurde. Joh. 17, 4. 6. 25 f. Daher wird dann Gott in diesem eigenthümlichen Vaterbegriff, nachdem Christus sein Offenbarungswerk vollbracht hat, eben bezeichnet als *ὁ θεος και πατηρ Ιησου Χριστου.*

---

*) Also noch ehe bei Jesus seine theokratische Erhöhung eintritt, während er noch in Knechtsgestalt wandelt, weiß er sich bereits in einem nur dem Vater bekannten Sohnesverhältniß, als Sohn in einem Sinn, wie bisher von Gottessohn nicht die Rede war, mit allumfassender Machtfülle — und dies beruht auf einem Vaterverhältniß Gottes, das ebenfalls nur dem Sohn bekannt ist, und nur durch ihn erschließbar ist. Es ist dies dasselbe Vaterverhältniß, dessen Erkenntniß nach Joh. 17, 3 (σε sc. *πατερ* V. 1 u. 3) zusammenfällt mit dem ewigen Leben, das bisher ebenfalls unerschlossen war.

Röm. 15, 6 ff. 2 Kor. 1, 3. Eph. 1, 3 ff. 17. Zum Zeichen aber, daß auch dieser höchste Vaterbegriff eine universelle Bestimmung hat, soll er aller Welt gepredigt werden. Matth. 28, 19 f. Der summarische Inhalt dieses Vaterverhältnisses Gottes in Christo, wie es sich gegenüber der Welt darstellt, ist, nach den angegebenen Stellen im Allgemeinen bezeichnet, ein Verhältniß der Liebe, aber mittheilender Art im vollsten Sinn, nämlich eine so erbarmungsreiche Liebe Gottes zur Sünderwelt, die der letzteren den eingebornen Sohn giebt, nicht nur den Erstgebornen unter den Menschensöhnen, nicht nur den König, Hohepriester, Propheten der Theokratie. Vgl. Joh. 3, 16. Ferner den aus der Welt für diesen Sohn gewonnenen Gläubigen wird Gott Vater durch eine göttliche Geistesbegabung, die über den Boden der Natur und des Gesetzesbundes hinausreicht. Es tritt nämlich bei ihnen nicht nur die allgemeine Lebensverbindung mit Gott in Kraft auf Grund der ursprünglichen göttlichen Naturverwandtschaft, auch nicht das unmündige Kindesverhältniß, das Dienstverhältniß des Gesetzesbundes, sondern es bildet sich eine *υἱοθεσία*, die begründet ist in Neugeburt aus dem göttlichen Geist, und zwar aus dem Geist, wie er in Gemeinschaft mit dem Vater dem göttlichen Sohn selbst eigen ist, also (da Gott seinem Wesen nach Geist ist) ist es neue Wesensbildung aus Gott, die Grundlage für die Entwicklung nicht nur einer moralischen Aehnlichkeit mit Gott, sondern auch einer künftigen göttlichen Naturgemeinschaft, einer gottähnlichen Heiligkeit und Seligkeit. Vgl. Joh. 1, 13. 3, 3. Gal. 4, 6 f. mit 1 ff. Röm. 8, 9. 15—17. 2 Petr. 1, 3. vgl. Eph. 1, 4 f. 14.

Die Vermittlung nun dieses neuen Vaterverhältnisses für die Menschen durch Jesus Christus hat bei ihm zwar die vorbildliche Gottessohnschaft (vgl. a u. b.) zur formellen Grundbedingung, d. h. Christus konnte das Neue nicht vermitteln, ohne daß er erst die Form des Alten ganz durchdrang als *ὁ υἱος του ἀνθρωπου* und *ὁ παις του θεου*, ohne daß der Begriff des Gottessohns im allgemein menschlichen Sinn und im theokratischen Sinn seine volle Wahrheit in ihm gewonnen hatte, ohne daß er die ganze Höhe dieses schon gegebenen Begriffs erstiegen hätte. Aber auch schon diese seine Vorbildlichkeit als Menschensohn und als Knecht Gottes ist bei Jesus nach der Schrift nicht das Erzeugniß der gewöhnlichen Menschennatur, es bildet sich nicht bloß aus dem in der Menschheit noch vorhandenen göttlichen Lebenskeim, denn dieser ist in der Menschheit nicht nur eine unentwickelte Anlage, sondern auch eine gebundene, entheiligte, verkehrte Anlage, die sogar im theokratischen Verband mit den Mitteln des alten Bundes nicht das Knechtsverhältniß zu Gott überschreiten konnte. Die Realisirung jener Vorbildlichkeit in Christo setzt vielmehr selber das eigenthümliche Lebensverhältniß Christi zu Gott voraus. Von allen Gottessöhnen, auch von denen, die durch seine Vermittlung ihm als dem *πρωτοτοκος* gleichgestaltig werden, unterscheidet er sich als der *μονογενης*, als der von Gott geborene Sohn im einzigen Sinn. Joh. 1, 14. 18. 3, 16. 18. 1 Joh. 4, 9.

Das führt uns

II. auf den göttlichen Sohnesbegriff Jesu Christi in seiner ausschließlichen Eigenthümlichkeit.

Wollen wir die Hauptmomente im einfachen Ausdruck voranstellen, so sind es folgende: Das Dasein Christi in der Welt ist das Dasein Gottes selbst; sein irdisches Dasein ruht auf einem Sein im Anfang der Welt, ja vor der Welt bei Gott, so daß es zugleich ein Sein in Gott ist und gleich Gott ist, und auch nach dem Weggang Christi aus dieser Welt setzt sich sein Dasein in derselben fort als göttliche Gegenwärtigkeit, und dies in der wesenhaftesten Form des Göttlichen, in der Form des heiligen Geistes.

Diese Momente, wovon das Letztere bei dem Geistesbegriff näher entwickelt wird, bestimmen wir nun genauer:

1. nach den Reden Jesu.

Diese bieten uns die Substanz der ganzen Lehre dar, und zwar in der einfachsten Form.*) Sein Dasein in der Welt stellt nun Jesus:

a) zunächst im Allgemeinen dar als ein Gekommensein und Gesandtsein vom Vater. Dieses Allgemeine gewinnt nun aber bei Jesus Christus einen, die Anwendbarkeit auf Menschen übersteigenden Sinn, es erhält durch nähere Bestimmungen einen sehr prägnanten, eigenthümlichen Sinn. Sein Kommen von Gott ist nämlich nach Joh. 3, 13 zugleich ein *ἐκ του οὐρανου καταβαινειν*; ebenso Joh. 6, 33. 50. 58, vgl. 3, 31, wo demselben parallel steht *ὁ ἀνωθεν ἐρχο-*

*) Was in diesen mehr elementar und descriptiv gegeben ist, fassen denn die apostolischen Zeugnisse in kurze, bestimmte Begriffsausdrücke.

μενος im Gegensatz zu allen, die *ἐκ της γης* sind; 8, 23: ihr seid *ἐκ των κατω*, ich bin *ἐκ των ἀνω*, anknüpfend an das *ὁπου ἐγω ὑπαγω, ὑμεις οὐ δυνασθε ἐλθειν*, vgl. 13, 33, wo der Herr auf die Rückkehr hinweist in eine Sphäre, die nicht nur den Juden, sondern auch den Jüngern unzugänglich sei.*) Noch bestimmter betont Joh. 8, 42. 47. 51 bis 53. 56 ein Ausgegangensein von Gott in einem Sinn, wodurch Jesus auch über die *ὀντες ἐκ του θεου* unter den Menschen, auch über Abraham und die Propheten zu stehen kommt. Die Erscheinung Christi in der Welt ist also einmal ein freiwilliges Kommen, ein selbständiger Act, kein rein passives Geborenwerden von einem Menschen oder Gesandtsein von Gott; ferner ist es ein Ausgehen von oben, von Gott, wie es sonst keinem Erdenkind zukommt, auch nicht einem Gottesgesandten wie Johannes dem Täufer (Joh. 3, 27—31), also ein Ausgehen von Gott nicht bloß in moralischem Sinn, oder in irgend einem sonst weltförmigen Sinn, als sollte es bloß einen providentiell bestimmten Eintritt in die Welt, oder einen bloß theokratischen Beruf bezeichnen; sondern es ist ein Niedersteigen aus einer Lebenshöhe, die von Niemand sonst erreicht, noch erreichbar ist; bestimmter ist es Joh 17, 5 der eigene Lebenskreis des Vaters, die „*δοξα παρα σεαυτῳ*,“ wovon Christus ausgeht. Dieses Kommen Christi vom Himmel ist daher zugleich ein *ἐξερχεσθαι ἐκ του θεου, παρα* oder *ἀπο του πατρος* (Joh.

*) Es ist also eine Begriffsverwirrung, wenn Rothe, Dogmat. I. S. 104 das Sein Jesu von oben zusammenwirft mit dem „nicht von der Welt sein“ der Jünger und mit dem *ἐκ θεου* sein einzelner Menschen, Joh. 8, 47.

8, 42. 13, 3. 16, 28. 17, 8), ein Ausgehen von ihm, das ein selbständiges Sein beim Vater voraussetzt, ein Sein, in dessen eigener δοξα, vgl. Joh. 6, 62, (ὁπου ἠν το προτερον). Nirgends findet sich eine Hinweisung auf eine Zeit, wo die Person dessen, der als Jesus Christus im Fleisch gegenwärtig ist, noch nicht gewesen wäre; vielmehr der, der als ὁ υἱος του ἀνθρωπου in der Welt stand, existirt schon vorher, und zwar nicht in irgend welcher abstracten Weise, sondern eben als ἐγω, und nicht nur vor seiner damaligen Erscheinung und Offenbarungsthätigkeit in der Welt, sondern bereits vor der mit Abraham begonnenen Offenbarung, ja vor Grundlegung der Welt. Joh. 8, 58. 17, 5.*) Die moderne Vorstellung von einer bloß idealen Existenz in der göttlichen Vorherbestimmung widerspricht also schon der ganzen Ausdrucksweise, die gerade das Räumliche und das Persönliche des früheren Seins und des Kommens betont, wie beim Weggehen aus der Welt und Zurückgehen in das frühere Sein. Sonach hat Christus nach seiner eigenen Aussage allem Geschaffenen gegenüber Präexistenz bei Gott, bestimmter in Gottes eigener Lebensherrlichkeit, und zwar, wie dieselbe vor Existenz einer Welt, als urgöttliches Leben vorhanden ist, also schlechthin transcendent; er hat sonach überweltliche und vorweltliche

*) „Die Herrlichkeit, die ich vor Grundlegung der Welt bei dir hatte," soll nach Rothe heißen: die ich nach deinem Ratschluß hatte, wie die Herrlichkeit der Jünger, von der Jesus dort sagt, daß er sie ihnen gegeben habe, die ihnen von Christus zugedachte Herrlichkeit bezeichne. Da nun Jesus nur dem die Herrlichkeit zudenkt, dem es von seinem Vater bereitet ist (Matth. 20, 23), und Gott Alles von Ewigkeit zuvorgedacht hat, so wäre also auch von den Jüngern zu sagen: sie haben vor Grundlegung der Welt die Herrlichkeit beim Vater gehabt!

Coexistenz mit Gott. — Alle diese specielleren Bestimmungen des Evangeliums bei Johannes sind im Grund nur die Ausführung von der principiellen Bestimmung bei Matth. 11, 27 und Luk. 10, 22 (schon oben S. 55 berücksichtigt): „Niemand außer dem Vater, erkennt den Sohn, Niemand den Vater außer dem Sohn," und dieses jenseits alles Wissens liegende, nur Gott bewußte Wesen von Vater und Sohn, die Gottessohnschaft in einem rein vorweltlichen und überweltlichen, also innengöttlichen Sinn kann nur durch Offenbarung des Sohnes selbst zur Erkenntniß kommen: er ist in selbständiger Weise, in eigenem *βουλεσθαι*, das göttliche Offenbarungsorgan für das intimste Gottesgeheimniß. Ueber dieses innengöttliche Verhältniß selber aber spricht sich Jesus nicht aus.

b) Die weiteren Bestimmungen über das Verhältniß des Sohnes zu Gott betreffen immer den Sohn theils in seiner Urbeziehung zur Schöpfung, theils speciell den Sohn in seiner menschlichen Erscheinung, nicht aber den Sohn in seinem rein vorweltlichen Innenverhältniß zum Vater.*) Was die zeitliche oder geschichtliche Erscheinung betrifft, so kann dieselbe allerdings nicht im Widerspruch stehen mit seinem vorzeitlichen Sein, sondern sofern sie Offenbarung sein soll, ist sie wesentlicher Ausdruck des vorzeitlichen Lebens, aber Ausdruck in menschlicher Lebensanalogie (*ἐν ὁμοιωματι της σαρκος*), also in der Form individueller Beschränkung und allmählicher Entwicklung. (Das Weitere bei der Menschwerdung § 22).

*) Dies betont auch Schmid in seiner Neutestamentl. Theologie S. 181: „Das Subject aller Aussprüche Jesu über seine Person ist der Erschienene; auch wo er sich den Sohn Gottes nennt, geht dies nur auf die ganze Person des Erschienenen; nie wird die vorweltliche Persönlichkeit Sohn genannt."

Auch die weiteren Bestimmungen über das präexistente Urverhältniß Christi stellen ihn schon der Welt gegenüber, sind Uebergangsbestimmungen (transeunte, nicht immanente Bestimmungen): sie beziehen sich auf die vermittelnde Hinüberführung des göttlichen Seins und Wirkens in die Schöpfung; es liegen also darin kosmologische Grundbeziehungen, nicht rein theologische, d. h. nicht ontologisch göttliche Innenbeziehungen. Die einzelnen Bestimmungen des Sohnesbegriffs, wie er beim Weltanfang hervortritt, und wie er in der Zeit zur Erscheinung kommt, dürfen daher nicht genommen werden als unmittelbare, adäquate Bezeichnungen des innern Urwesensverhältnisses zwischen Christus und Gott, des Verhältnisses, wie es in der Ewigkeit besteht vor allem Weltdasein und vor allen Weltbezügen, wie es schlechthin transscendent ist. Jene Bestimmungen gehören schon dem Offenbarungsverhältniß Christi an, dem Sohnesverhältniß, wie dasselbe aus dem transscendenten Urverhältniß zu Gott heraustritt, zu einem Weltverhältniß sich gestaltet, in die Descendenz eingeht theils zur Vermittlung einer Weltschöpfung *ἐν ἀρχῃ*, theils zur Vermittlung einer Weltversöhnung in dem *πληρωμα τοῦ χρονου*. Dahin gehört selbst der Ausdruck: *ὁ μονογενης υἱος τοῦ Θεου* (Joh. 3, 16. 18. 1, 14. 18. 1 Joh. 4, 9), der einzig aus Gott geborene, der specifische Gottessohn, wie keiner außer ihm. Es liegt darin eine relative, eine vergleichende Bestimmung (in Bezug auf anderes Gewordenes), nicht eine unmittelbar innengöttliche Bestimmung. Joh. 1, 14. u. 18 sind es die aus Gott gezeugten *τεκνα Θεου* unter den Menschen 29, 12 f. und 3, 16 u. 18 die aus dem Geist gezeugten göttlichen Reichskinder V. 3 ff., aus deren Reihe Jesus als der *μονογενης υἱος*, als der in

seiner Art einzige Sohn hervorgehoben wird; und so ist auch im ganzen Zusammenhang der johanneischen Stelle vom eingebornen Sohn die Rede, wie er das Verhältniß Gottes zur sündigen Welt vermittelt, und von seinem daran anschließenden Werk, nicht von seinem vorweltlichen Verhältniß zu Gott.

So verhält es sich mit den vom Sohne, respective vom Geist gebrauchten Ausdrücken wie „Ausgehen", „Zeugung", sie beziehen sich auf das göttliche Offenbarungsverhältniß, nicht auf das innengöttliche Wesensverhältniß, aus welchem Sohn und Geist hervorgehen. Im Gezeugt- und Geborenwerden, wie im Hervorgehen überhaupt liegt schon ein Heraustreten, ein Uebergang aus dem *εἶναι εἰς τον κολπον του πατρος* in das *ἐξηγεισθαι* (Joh. 1, 18); es ist nach V. 14 der eingeborene Sohn eben in der sarkischen Erscheinung, dem das *ἐξηγεισθαι* beigelegt wird. Der Sohnesname selbst also, der eben in dem Gezeugtwerden wurzelt, erschöpft den Urwesensbegriff Christi nicht. Dieser liegt in einem Namen, wie er nur dem Träger desselben bekannt ist: Apok. 19, 12: „Er hat einen geschriebenen Namen, den Niemand weiß, außer er selbst," während V. 13 als bekannter Name herausgehoben wird *ὁ λογος του θεου*. Vgl. auch Matth. 11, 27.

Wenn man nun, absehend von der kosmologischen Grundbeziehung jener biblischen Bezeichnungen, daraus eine specifische Bezeichnung des ewigen innern Urverhältnisses Christi zu Gott macht, z. B. aus *γεννητος*, und nicht nur den Begriff einer vorweltlichen Zeugung, sondern einer schlechthin ewigen Zeugung in Gott hineinverlegt,*) so reißt man willkürlich den

*) Z. B. Quenstedt I, 330: ‚pater filium ab aeterno genuit, nec unquam desinit gignere.'

biblischen Ausdruck los von seinem genetischen Grund und Boden und verletzt die Keuschheit der biblischen Sprache; man verläßt die heilige Resignation des biblischen Standpunkts, der auf das ewige Urverhältniß im göttlichen Innenwesen nicht näher eingeht, während andrerseits nirgends gesagt ist, daß der, der als Sohn hervortritt, irgend je nicht war oder ist.*) Das aber liegt jedenfalls in den angeführten Bezeichnungen: Christus ist eben dadurch Sohn Gottes im einzigen Sinn, daß er das Leben von Gott hat nicht wie irgend ein geschöpfliches Wesen, sondern daß er eben das vorweltliche, also das urgöttliche Leben zu eigen hat, das keinem Geschöpfe zukommt (Joh. 17, 5), daß er dasselbe specifische Wesensleben mit dem Vater gemein hat, wie dieses auch von ihm selbst ausgesprochen ist Joh. 5, 26: *ὥςπερ γαρ ὁ πατηρ ἐχει ζωην ἐν ἑαυτῷ, οὑτως ἐδωκεν και τῷ υἱῷ ζωην ἐχειν ἐν ἑαυτῷ.* Dies sagt er vom Verhältniß des Sohnes überhaupt, abgesehen davon, daß er der Menschensohn ist; die Beziehung hierauf fügt erst V. 27 hinzu. Vgl. 6, 57: *ἐγω ζω δια τον πατερα.* Es liegt bei aller wesentlichen Gleichheit eine Dependenz, eine Abhängigkeit, im Sohnesbegriff an und für sich, nicht erst darin, daß er der Menschensohn geworden ist oder in seinem Stand der Erniedrigung. Vor wie nach dieser Erniedrigung ist der Vater, wenn dieser Ausdruck einen Sinn haben soll, eben als der Vater der

*) Dieser Fehler, das Verhältniß ad extra mit dem ad intra zu vermischen, hat schon Joh. Aug. Urlsperger gründlich nachgewiesen in mehreren Abhandlungen mit dem Titel: Neue, dem Sinn der heil. Schrift wahrhaft gemäße Entwicklung der christlichen Dreieinigkeit (Frankfurt 1774), obwohl seine positiven Bestimmungen derselben nicht durchaus genügen.

originale und originirende Inhaber der ganzen Gottheit, der *μονος θεος*, wie ihn der Sohn selbst nennt, von dem und bei dem der Sohn seine Herrlichkeit hat; vgl. außer Joh. 5, 26. 17, 1—5. 1, 1—3.*) Christus ist aber als der Sohn der Eingeborene. Aus der Selbständigkeit des Vaters unmittelbar hat er als eingeborner Sohn sein Gottesleben im Unterschied von allem sonstigen Leben, hat es in einer Selbständigkeit, wie sie dem Vater selbst zukommt (Joh. 5, 26), also göttlich unabhängig hat er es, unabhängig nämlich von aller außergöttlichen Vermittlung und Bestimmung. Im Vergleich zum ganzen Weltleben kommt sonach Christo ein absolutes Sein zu; sein Leben ist ein schlechthin originäres, ein in und für sich selbst bestehendes. Ist sein Gottesleben im Verhältniß zum Vater ein empfangenes, derivirtes, also kein ureigenthümlich für sich selbst bestehendes, so ist es doch ein in sich selbst bestehendes, wie beim Vater. Er lebt eben als Sohn ein Eigenleben und zwar ein solches, das mit dem des Vaters wesentlich identisch ist, das gottheitliche Eigenleben; wie der Sohn eines menschlichen Vaters zwar ein von ihm empfangenes, aber zu eigen gewordenes menschliches Leben hat; daher Joh. 5, 26 nicht nur schlechthin steht: „der Vater hat dem Sohne das Leben gegeben," sondern bestimmter: „wie der Vater das Leben hat in ihm selbst, so hat er auch dem Sohn gegeben, zu haben das Leben in ihm selbst" (vgl. V. 17), doch aber heißt es nicht: „für sich selbst," daß er getrennt vom Vater,

*) Luther: „Der Sohn ist vom Vater und nach dem Vater gebildet, nicht dieser vom Sohn oder nach dem Sohn; der Vater ist der Ursprung oder Quell der Gottheit, von welcher sie der Sohn hat."

ἀφ' ἑαυτου etwas thun könnte. V. 19. Wenn Christus das Leben von Gott hätte in derselben Art, wie die Welt, so hätte er das Leben nicht in sich selbst, wie Gott es hat, nicht in einer von allem sonstigen Sein unabhängigen Selbständigkeit, in einer göttlich absoluten Selbständigkeit;*) er hätte das Leben nicht schöpferisch in sich, sondern geschöpflich. Andrerseits aber involvirt diese Selbständigkeit des Lebens im Sohn wie im Vater für die Beziehung Beider zu einander nichts Trennendes, vielmehr in der beiderseitigen Wesenseinheit liegt das Verbindende, die wesenhafte Verbindung. Es ist nach weiteren Bestimmungen kein Auseinander von Vater und Sohn, kein dualistisches Gegenüber nach Art des kosmischen Lebens, und vollends des menschlich depravirten Lebens, sondern indem der Vater dem Sohne sein eigenes Leben gegeben hat als selbständiges, der Sohn aber dieses sein selbständiges Leben nur hat, weiß und bethätigt als etwas vom Vater Gegebenes, involvirt dies ein gegenseitiges Ineinanderleben, eine Einheit des selbständigen Seins. Vgl. Joh. 10, 30: ἐγω και ὁ πατηρ ἑν ἐσμεν. Diese Einheit ist keine bloß ideale oder moralische Einheit, vielmehr nach V. 28 kann der Sohn, was nur Gott kann, kein Geschöpf, nämlich das ewige Leben geben, wie der Vater (5, 21). Diese Mittheilung ewigen Lebens setzt aber Wesenseinheit mit Gott voraus, nicht bloße Machteinheit und begründet sich eben in V. 30 mit der angeführten Versicherung: „Ich und der Vater sind Eins;" daher denn auch die Wendung V. 32: ἐργα ἐδειξα ὑμιν ἐκ του πατρος μου (aus dem Vater hervor). Er ist nicht ein unselbständiges Medium göttlicher

*) Vgl. J. T. Beck, Christl. Reden IV. Samml. Nr. 29.

Werke, er wirkt sie in eigener Thätigkeit aus Gott heraus.*) Und endlich V. 38 ist die Einheit des Vaters und des Sohnes bestimmt als ein gegenseitiges Ineinandersein: ἐν ἐμοι ὁ πατηρ κἀγω ἐν τῳ πατρι.

Andrerseits aber ist mit diesem Ineinander das unterscheidende Verhältniß Beider zu einander nicht aufgehoben; es ist nicht so, daß einer in den andern zerflösse oder sich umsetzte, sondern in der gegenseitigen Lebensgemeinschaft hat jeder, der Vater und der Sohn, eben die seinem Begriffe entsprechende Stellung: der Vater ist im Sohne als Vater, der Sohn ist im Vater als Sohn; nicht der Sohn wirkt als Vater, oder der Vater als Sohn. Der Vater ist eben als Vater der den Sohn innerlich Erfüllende und Bestimmende, der Sohn aber ist der aus dem Vater Nehmende oder Schöpfende, der in und nach dem Vater sich Bestimmende. Joh. 14, 10. und 13, wo neben einander steht: „der Vater thut die Werke" (weil er nämlich in mir ist) und: „ich werde thun, was ihr in meinem Namen bitten werdet," (weil ich nämlich (V. 10) im Vater bin; Joh. 8, 28 f. 38, einerseits: „der mich sandte, ist mit mir, hat mich nicht allein entlassen (ἀφηκεν)," da er mich nämlich nicht sandte als getrennt von ihm, andrerseits: „nichts thue ich aus mir selbst heraus (ἀπ᾽ ἐμαυτου), sondern wie mein Vater mich gelehrt hat, was ich von meinem Vater gesehen habe, was ihm gefällt, thue

*) Daher ist es schriftwidrig, wenn Bernh. Weiß die Werke Jesu durch eine bloße äußere Mitwirkung des Vaters erklären will. Es ist damit einer der wesentlichsten Schriftbegriffe aufgegeben, der der Immanenz, ohne welchen sich Person und Werk Christi überhaupt nicht begreifen läßt. Anm. d. Herausg.

ich allezeit." Der Sohn ist und bleibt selbständig im Vater als seinem Vater, als dem originären Princip seiner Selbständigkeit, wie der Vater im Sohne bleibt als seinem Sohn, d. h. als in seinem selbständigen Wesensbilde. Vermöge dieses einheitlichen Ineinanderseins hat der Vater im Sohne seine äußere Erscheinung, seine δοξα, in der Welt, wie der Sohn im Vater seine wesentliche vorweltliche und überweltliche Gottes-δοξα hat als den innern Grund seiner ganzen Sohneserscheinung. Joh. 14, 9 f. 17, 1. 4 f. Dieselbe, auf der Grundbestimmung des Vaters ruhende Einheit bei aller Selbständigkeit tritt bei Christus auch in den Beziehungen nach außen hervor. Wenn Christus sagt: „Alles ist mir vom Vater gegeben," so ist Beides zu betonen: das „gegeben" und das „Alles," (Matth. 11, 27. vgl. Joh. 3, 35), auch innerhalb der Welt, wie innerhalb seiner selbst hat der Sohn nichts, das der Vater ihm nicht gegeben hätte; aber der Vater hat ihm wirklich alles gegeben, was er selbst hat und wie er es selbst hat: alles göttliche Eigenthum ist eben in seiner inhaltlichen und formellen Eigenthümlichkeit Sohneseigenthum, sonach sind auch Besitzthum und Gewalt Eines in Beiden (Joh. 16, 15. 17, 10. Matth. 28, 18); es ist Eine ungetrennte Würde (Joh. 5, 23. 12, 27 f: („verkläre deinen Namen", wo es sich zugleich um Christi eigene Verklärung handelt 14, 13); es ist Ein Wille und Ein Wirken, aber alles in Selbständigkeit (Joh. 5, 30. 19—21. 14, 10. 7, 17. 11, 41), ebenso Eine Liebe (Joh. 14, 21. 17, 26), Eine ineinandergreifende Offenbarung, so daß die Erkenntniß des Sohnes eine Offenbarung vom Vater ist, die Erkenntniß des

Vaters eine Offenbarung vom Sohne. Matth. 16, 16 f. 11, 27. Durch das Ausgehen Christi vom Vater in die Welt ist also die fortdauernde Coexistenz mit dem Vater nicht aufgehoben, vielmehr behält dieselbe ihren Bestand eben in der Form des göttlichen Sohneslebens, so daß der Sohn wie von Gott, so in Gott und gleich Gott ist, eben als Gottes Sohn, und daß Gott in ihm und gleich ihm ist, eben als sein Vater. Also θεοτης, Gotthaftigkeit, nicht nur θειοτης, Göttlichkeit kommt dem Sohne zu; daher: „wer den Sohn erkennt, erkennt den Vater", „wer den Sohn hat, hat den Vater."

Bei dem Allem kann nun aber der Sohn den Vater nicht nur „größer" heißen „als Alles" (Joh. 10, 29), sondern ausdrücklich auch größer, als er selbst ist (14, 28), weil der Sohn das Leben und was er sonst hat, nur hat als etwas vom Vater Gegebenes, und dies nicht nur als Menschensohn, sondern eben als Sohn Gottes selbst, als der, der nicht Gott der Vater ist. Im Sohnesbegriff an und für sich liegt, wie von vornherein bemerkt, ein Descendenzverhältniß, eine Abhängigkeit. Nur darf nie vergessen werden, daß er dem göttlichen Descendenz- oder Offenbarungsverhältniß angehört, nicht dem innengöttlichen Urverhältniß. Dagegen auf den bloß zeitlichen Stand der Erniedrigung des Sohnes läßt sich die μειζονοτης des Vaters nicht einschränken, da dieselbe auch gegenüber dem erhöhten Christus bleibt; sonst wäre nicht von einem Bitten des Sohnes beim Vater noch nach seiner Erhöhung die Rede. Joh. 14, 16 im Zusammenhang mit V. 12 ff. Vgl. auch 1 Joh. 2, 1. Röm. 8, 34. Das Bitten ist im Verhältniß eines Sohnes zum Vater ebenso natürlich, als es unnatürlich wäre, wenn

der Vater beim Sohne zu bitten hätte, und selbst nach Vollendung der Welt heißt es 1 Kor. 15, 28: *τοτε και αὐτος ὁ υἱος ὑποταγησεται τῳ ὑποταξαντι αὐτῳ τα παντα, ἱνα ᾐ ὁ θεος τα παντα ἐν πασιν.* Daher heißt Christus auch den Vater „seinen Gott", dies nicht nur vor seiner Erhöhung (Matth. 27, 46. Joh. 20, 17), sondern auch nach derselben Apok. 2, 7: „im Paradies meines Gottes," 3, 12: „im Tempel meines Gottes;" vgl. Eph. 1, 17 die directe Bezeichnung: „der Gott Jesu Christi," 1 Kor. 11, 3. *κεφαλη Χριστου ὁ θεος.* So ist es auch der Vater, der nach Christi Erhöhung auf die Bitte des Sohnes den Geist sendet. Joh. 14, 16. 26. — Betrachten wir nun noch

c) die Transscendenz, in welche Jesus Christus zurückkehrt.

Der Hingang zum Vater wird von Christus selbst bezeichnet als eine Erhöhung, ein *ὑψουσθαι* durch Aufsteigen, *ἀναβαινειν* (Joh. 6, 63, 12, 32, vgl. 3, 13 f.), dies im Gegensatz zu dem das Kommen in die Welt bezeichnenden Niedersteigen (*καταβαινειν*), dem Descendiren. Es erfolgt also diese Erhöhung nicht durch Versetzung Jesu Christi in eine ihm fremde, absolut neue Sphäre, sondern durch Rückkehr des Sohnes aus der niedrigen zeitlichen Weltform in die ihm schon vorweltlich zukommende göttliche *δοξα* (Joh. 17, 5.), durch ein Eingehen in seine ursprüngliche Existenz. So ist es eine Verklärung des menschgewordenen Sohnes in Gott, in einem Sinne, wie sie an und für sich unmöglich ist für die Welt, für die gläubige, wie für die ungläubige. Joh. 8, 21. 23. 13, 32 ff. Den Gläubigen wird die *δοξα* in Gott nicht zu Theil als etwas unmittelbar und ursprünglich ihnen

schon Eigenes, sondern nur mittelbar als göttliche Gnadengabe durch Jesu Christi Vermittlung, und nur ὁμοιοτης, nicht ἰσοτης kommt ihnen damit zu. 1 Joh. 3, 2. Es ist eine geschöpflich empfangene Herrlichkeit, nicht eine urgöttlich eigenthümliche, wie beim Sohn.

In dieser Erhöhtheit ist nun Christus eben als der Menschensohn coexistirend mit Gott, so daß ihm die Gott ausschließlich eigenthümliche Herrlichkeit, die absolut überweltliche Herrlichkeit, als selbständiges Eigenthum zukommt. Letzteres erhellt am deutlichsten, indem Jesus Christus im Verhältniß zu dem ausgehenden heil. Geist der Sendende heißt, wie der Vater, und der ausgehende Geist schöpft sein Zeugniß aus dem Eigenthume Christi und vollzieht es zu dessen Verklärung — also dasselbe Verhältniß, wie es beim Sohn gegenüber vom Vater stattfindet. Joh. 15, 26. 16, 7. 13—15. (Vgl. jedoch auch bei Sendung des Geistes wieder die Grundbeziehung zum Vater.)

Was nun in den bisherigen johanneischen Reden Jesu explicirt gegeben ist, das findet sich wieder bei den Synoptikern concentrirt, theils, wie schon bemerkt wurde, anfangsmäßig oder keimartig in der nur dem Vater erkennbaren Sohnschaft und in der absoluten Macht Christi (Matth. 11, 27. Luk. 10, 22.), theils abschließend in der Taufformel. Letztere stellen wir jedoch als summarische Bestimmung des Ganzen ans Ende der Trinitätslehre. (Eine Zusammenstellung der bei den Synoptikern sich vorfindenden Data giebt Philippi, Kirchliche Glaubenslehre, IV. Th. I. Hälfte S. 382 ff.) Wir behandeln nur noch:

2. Die apostolischen Bestimmungen des specifischen Sohnesverhältnisses Christi zum Vater.

Das auf die theokratische Seite Bezügliche ist oben S. 51 ff. schon dargelegt. Hier ist vor Allem zu bemerken: die Apostel scheiden in ihrer Auffassung Christi nicht die einzelnen Zustände desselben isolirt auseinander, den vor der Menschwerdung, den in der Zeit der Erniedrigung, und den in der Erhöhtheit. Sie haben vor sich den vollendeten Lebensgang Jesu Christi von Gott aus, durch das Menschsein hindurch in Gott zurück, sie haben so den geschichtlich concreten, den menschgewordenen Sohn Gottes immer als Subject vor Augen, aber in der Totalität seines Begriffes, wie er als der von Gott ausgegangene und menschlich vollendete Sohn im Besitz der göttlichen Ur-δοξα existirt.*) Christus ist von ihnen immer als volle Person gedacht in der Einheit seines vorgeschichtlichen und geschichtlichen Wesens, wobei das Göttliche immer das bestimmende Moment ist. — Gehen wir nun

a) von der zeitlichen Lebensentwicklung des Sohnes unmittelbar aus, so wird dieselbe zusammengefaßt als φανερωσις, als in die Erscheinung tretende Offenbarung. 1 Petr. 1, 20. 1 Tim. 3, 16. 1 Joh. 1, 2. 3, 5. 8. Φανερον steht überhaupt dem κρυπτον entgegen, nicht dem μη ὀν, setzt also bereits ein Sein voraus, nur ein bis dahin verborgenes. So wird denn auch nach dem biblischen Begriff der φανερωσις Christi eine dem Erscheinen in der Welt vorangehende Existenz vorausgesetzt, eine Präexistenz bei Gott

*) Gut sagt Meyer zu Kol. 1, 15. IV. Aufl. S. 240. „Richtig ist nur die Beziehung auf die ganze Person, welche im gottmenschlichen Zustand ihres jetzigen himmlischen Seins fortwährend dasjenige ist, was ihr göttliches Wesen, dieses an und für sich betrachtet, vor der Menschwerdung war.

und eine Descendenz aus göttlicher Transscendenz. Andrerseits geht auch hier die φανερωσις wieder zurück in die göttliche Central-δοξα, wie dieselbe jede creatürliche Höhe übersteigt. (Die Stellen unter S. 51 ff.) Aber auch zunächst in seiner menschlichen Erscheinung selbst aufgefaßt, verhält sich Christus im Allgemeinen transscendent zur Welt. Er wird 1 Kor. 15, 47 als ὁ δευτερος ἀνθρωπος, als neuer Stammmensch gegenüber dem ersten, also in seiner menschlichen Erschienenheit prädicirt als ὁ κυριος ἐξ οὐρανου, oder wenn auch nach anderer Lesart ὁ κυριος fehlt, jedenfalls als ἐξ οὐρανου. Vgl. V. 48 ὁ ἐπουρανιος. Das V. 45 weiter von ihm prädicirte ἐγενετο εἰς πνευμα ζωοποιουν correspondirt dort dem von Adam gesagten ἐγενετο εἰς ψυχην ζωσαν, sowie V. 48 das Prädicat ὁ ἐπουρανιος dem adamitischen χοϊκος. Dies weist darauf hin, daß mit diesen Bestimmungen im Gegensatz zur Naturbeschaffenheit des ersten Menschen die eigenthümliche Natur des zweiten bezeichnet ist, nicht seine Sündlosigkeit. Da ferner ἐξ οὐρανου dem ἐκ γης bei Adam entspricht, so kann es nur auf die ursprüngliche Herkunft Christi bezogen werden, nicht auf seine einstige Wiederkunft aus dem Himmel. (Hofmann.)

Näher bestimmt, ist in Jesus Christus auch in seiner menschlichen Erscheinung Gott immanent (2 Kor. 5, 19: θεος ἠν ἐν Χριστῳ), und zwar nicht nur durch Activität, durch Innenwirken, sondern (Kol. 2, 9) mit der Fülle seines eigenen Begriffs durch Innewohnen seines gottheitlichen πληρωμα. Hierbei hat der Apostel freilich den erhöhten Christus im Auge, darum aber nicht mit Ausschließung seiner menschlichen Erschienenheit, als dächte er ihn da

nur im Besitz eines Theils göttlicher Prädicate. Der Apostel redet auch hier vom ganzen Christus als einheitlichem Subject, wie er ihn V. 6 als *τον Χριστον Ἰησουν τον κυριον* vorangestellt hat; daran knüpft sich *σωματικως κατοικει* an. In dem geschichtlich als Jesus erschienenen Christus wohnt die gottheitliche Fülle im Unterschied von Gott selbst *σωματικως*, verkörpert, in einem Leib, der vor der Erhöhung die gottheitliche Fülle als herauszubildenden Keim in sich schließt, durch die Erhöhung auch als herausgebildete Aeußerlichkeit, als *σωμα της δοξης αὐτου*. Phil. 3, 21. Das Essentielle wird nie mit *σωματικως* bezeichnet und ist eben in *το πληρωμα της θεοτητος* ausgedrückt; *θεοτης* aber hat schon seiner Form nach nicht nur das *θειον* zum Inbegriff (dies ist *θειοτης*), sondern das *θεος εἶναι*, das persönliche Gott sein, die göttliche Wesenheit.

Wie das Gottheitliche in der menschlichen Erscheinung Christi sich zur Darstellung bringt, werden wir genauer entwickeln bei der Lehre von der Person Christi. Hier bestimmen wir näher

b) die Präexistenz Christi und zwar zuerst

α) nach Phil. 2, 6 ff. Die *μορφη θεου* ist die Gott eigene äußere Erscheinung, wie *μορφη δουλου, ἀνθρωπου* die diesem Subjecte eigene; es entspricht also der *δοξα*, welche Christus nach Joh. 17, 5 sich in der Präexistenz beilegt. Auf die nach der menschlichen Entwicklung eingetretene Erhöhung Christi kann *ἐν μορφῃ θεου ὑπαρχων* sich nicht beziehen, da jene erst V. 9 zur Sprache kommt als Resultat aus den geschichtlichen Bestimmungen von V. 7 f. Es bezieht sich also *ἐν μορφῃ θεου ὑπαρχων* auf ein vor-

geschichtliches Sein Christi, als Existenz in der göttlichen Hoheit. Das weitere *εἶναι ἴσα θεῷ*, wo *ἴσα* die Stelle des Adverbs vertritt, ist nicht die bloße Gleichartigkeit oder Aehnlichkeit mit Gott. Dies ist *ὁμοιωμα*, womit V. 7 das Verhältniß zu den Menschen bezeichnet ist. Das für sein Verhältniß zu Gott gebrauchte *ἴσον* bedeutet die Gleichheit, wo nicht Mehr und nicht Weniger ist. Matth. 20, 12. Also ein gottgleiches Sein, wo auf beiden Seiten nicht Mehr und nicht Weniger ist (esse eodem modo quo deus) kommt dem zu, der *ἐν μορφῇ θεου ὑπαρχων* ist; die Identität mit Gott in seiner eigenthümlichen Erscheinung (*μορφη*) involvirt die Identität mit Gott in seinem eigenthümlichen Wesen, *το εἶναι ἴσα*. Christus, ehe sein *ἑαυτον ἐκενωσεν* eintrat V. 7, theilt sich mit Gott ohne Ungleichheit sowohl in Gottes innere Wesenseigenschaften (in das *πληρωμα της θεοτητος*) als in seine herrliche Wesensäußerlichkeit, in die *μορφη θεου*, sowohl in Gottes Seligkeit des Lebens, als in seine äußern Functionen und Prärogative; er muß in keiner Hinsicht erst Gott gleich werden.

Weil nun die *μορφη θεου* bei Christus etwas Ureigenes ist, nicht etwas erst Angenommenes oder Anzunehmendes, wie die *μορφη δουλου*, heißt es im Gegensatz zu *μορφην δουλου λαβων* V. 7, welches geschichtlich in der Zeit erfolgte, vielmehr *ἐν μορφῃ θεου ὑπαρχων* V. 6. Die dem *ὃς-ὑπαρχων* beigefügte Aussage: *οὐχ ἁρπαγμον ἡγησατο-ἀλλ' ἑαυτον ἐκενωσεν* ist etwas in der Zeit, in der geschichtlichen Erscheinung Vorgehendes, und so ist auch das *ἐν μορφῃ θεου ὑπαρχων* da als vorhanden vorausgesetzt. Es bezeichnet wie Joh. 3, 13 *ὁ ὢν ἐν τῳ οὐρανῳ*

und 2 Kor. 8, 9 πλουσιος ὢν (so auch Luk. 16, 23; Winer, 7. Aufl. § 45, Anm. 1) nicht ein vergangenes, sondern ein stetig fortdauerndes, ein zuständliches Sein.

Wie ist nun dies stetige Sein ἐν τῳ οὐρανῳ, ἐν μορφῃ θεου zusammenzudenken mit dem menschlich irdischen Sein? — Christus, auch als vom Himmel Herniedergestiegener, war seinem Wesen nach nicht irdischer, nicht der Erde angehöriger Menschensohn, sondern (Joh. 3, 13) der dem Himmel angehörige Menschensohn, ὁ υἱος του ἀνθρωπου, ὁ ὢν ἐν τῳ οὐρανῳ (vgl. ὁ ἐπουρανιος 1 Kor. 15. 48). Er war eben als aus dem Himmel Stammender (Joh. 3, 31) seinem eigentlichen inneren Wesen nach verschieden von den aus der Erde Stammenden, war als ὁ ἀνωθεν ἐρχομενος: ἐπανω παντων, ob er gleich in seinem geschichtlichen Auftreten als Mensch unter Alle sich erniedrigte. Eben als Jesus war Christus (2 Kor. 8, 9) innerlich reich, πλουσιος ὢν, trotz seines geschichtlichen πτωχευειν. Ebenso Phil. 2, 5 ff., als der geschichtliche Christus, als Christus Jesus V. 5, woran „ὅς" anknüpft V. 6., war er ἐν μορφῃ θεου ὑπαρχων, also auch in der μορφῃ δουλου war Christus nicht außer persönlicher Verbindung mit der δοξα gesetzt, sondern weil er in ursprünglichem und dauerndem Besitz des gottgleichen Seins war nach der innern und äußern Wesenheit desselben, konnte er, wenn er wollte, das Göttliche auch in seiner μορφῃ hervortreten lassen (vgl. Mark. 16, 12). Es stand immerdar in seiner Macht, statt der μορφῃ δουλου das Gleichsein mit Gott, das ihm wesenhaft Zugehörige als sein persönliches Eigenthum auch äußerlich an sich zu nehmen, eben als μορφῃ θεου, als δοξα. Er konnte eben

daher die δοξα ὡς μονογενους παρα πατρος auch zu schauen geben in einzelnen Werken (Joh. 1, 14); er that dies aber nie so, daß er die gottgleiche Stellung und Erscheinung im Einzelnen oder Ganzen mit eigenmächtiger Willkür oder selbstisch an sich zu reißen gesonnen war, vgl. Matth. 4, 3 ff. Diese Resignation Jesu Christi ist der Gegensatz zu dem gewaltsamen Ansichreißenwollen des Himmelreichs bei den Juden (Matth. 11, 12) und dem der Gottgleichheit bei dem ersten Menschen. Christus that dies nicht, weil ihm für seine menschliche Laufbahn die gottgleiche Stellung nicht zukam gemäß dem göttlichen Erlösungsgesetz, also moralisch nicht zukam, obgleich sie essentiell und potentiell, und so auch rechtlich ihm angehörte als dem ὑπαρχων ἐν μορφῃ θεου; und ebendeßhalb, weil ihm für jetzt in seiner menschlichen Stellung die Gottgleichheit moralisch nicht zukam, wäre es die eigenmächtige Aneignung eines ihm nicht angehörigen Besitzes, ein „Raub" gewesen, wie dies der Fall ist, wenn ein Sohn die ihm wohl als solchem angeborene und rechtlich zukommende Machtstellung im Hause gegen den Willen des Vaters, oder zum Nachtheil der ihm gewordenen Aufgabe sich anmaßt. So ist es denn auch im Zusammenhange von Phil. 2, 5 ff. eben das Moralische des Verhaltens Christi als Jesus, welches der Apostel in den V. 6—8 hervorgehobenen Zügen zur Nacheiferung vorstellen will (τουτο φρονεισθω); die darin ausgeprägte Gesinnung Christi Jesu sollen die Gläubigen sich aneignen, eine, auf eigene Ehre und eigenen Gewinn verzichtende Selbstverleugnung, Demuth und Uneigennützigkeit. V. 3—5.

Das ἑαυτον ἐκενωσεν, er entleerte sich seines göttlichen

Selbstes, gab auf das ihm göttlich Eigene, enthält eben, daß er in seinem moralischen Verhalten als *μορφην δουλον λαβων* und *σχηματι εὑρεθεις ὡς ἀνθρωπος* das *εἰναι ἰσα θεῳ* nicht geltend machte, daß er seine *δοξα* nicht selbst nahm und suchte, ihrer sich entäußerte. Joh. 5, 23. 41. 8, 50. Eben die Bestimmungen: *μορφην δουλον λαβων* u. s. w. bilden die Erläuterungen zu dem *ἑαυτον ἐκενωσεν*, während das wesenhafte Verbleiben in der Gottgleichheit affirmirt bleibt durch *ἐν μορφῃ θεου ὑπαρχων*, das nicht durch das *ἀλλ' ἑαυτον ἐκενωσεν* negirt wird; negirt wird dadurch nur das *ἁρπαζειν*, nachdem er schon *μορφην δουλον* angenommen hat. Die *κενωσις* war also eine freiwillige Verzichtleistung, eine moralische Verleugnung des ihm potentiell Zustehenden, nicht eine metaphysische Entäußerung des Essentiellen; es war ein Act der Selbstverleugnung, für welche es eben V. 3--5 der Apostel verwendet, nicht — wenn der Ausdruck erlaubt ist — ein Act der Selbstverstümmlung oder ein Naturdefect. Durch seine Menschwerdung hört Christus nicht auf, das wirklich zu sein, was er vor derselben ursprünglich war (— das konnte nur durch einen Abfall geändert werden —): der gottgleiche Sohn des Vaters, so daß er bloßer Menschensohn gewesen wäre oder nur ein halbirter Gottessohn. Er begab sich in seiner menschlichen Lebensgestaltung nicht des göttlichen Wesens, sondern der vermöge dieses Wesens ihm zugehörigen gottheitlichen Macht und Stellung; statt *ἐν μορφῃ θεου*, statt als Herr in die Welt einzutreten und als solcher darin aufzutreten, war er in die dienende Stellung, in das *διακονειν* (Matth. 20, 28) eingegangen, stellte sich in Thun und Leiden wie

ein Knecht unter das göttliche Naturgesetz und Bundesgesetz. Gal. 4, 4. Das war seine *κενωσις*. — Zur weiteren Erklärung des *μορφην δουλου λαβων* wird beigefügt: *ἐν ὁμοιωματι ἀνθρωπων γενομενος και σχηματι εὑρεθεις ὡς ἀνθρωπος*. Die *κενωσις*, die Vertauschung der herrlichen Gottesgestalt mit der dienenden Knechtsgestalt wird vollzogen eben dadurch, daß er in Menschenähnlichkeit *γενομενος*, d. h. menschenähnlich geboren wurde und sich entwickelte, und weiter, daß er auch in seinem Verhalten als Mensch sich darstellte; *σχημα* ist die selbständige Haltung neben *γενομενος*, der physischen Entstehung und Entwicklung. Vermöge der Letzteren unterwarf er sich in seiner Existenzform den physischen Lebensbedingungen der Menschheit, aber auch den moralischen dadurch, daß er in seinem eigenen Verhalten eben nur als Mensch auftrat; als Menschensohn begann und vollendete er seinen Lauf nach den physischen und geistigen Entwicklungsgesetzen in allmählichem Wachsthum und nach den moralischen Gesetzen in ethischem Gehorsam. Diese Erniedrigung seines höchsten Selbstes (V. 8) ging so weit, daß er sein Leben in die niedrigste Todesart hingab: *γενομενος ὑπηκοος μεχρι θανατου, θανατου δε σταυρου*, während er dasselbe in freier Macht behaupten konnte. Joh. 10, 18. Ebr. 12, 2. Darum hat auch Gott (V. 9 ff.) eben in den Namen Jesus, in den geschichtlichen Christus eine absolut anzubetende Würde gelegt durch Erhöhung desselben in die absolut göttliche Oberherrlichkeit: *ἐχαρισατο αὐτῳ ὀνομα το ὑπερ παν ὀνομα*, vgl. V. 11: *κυριος Ἰησους Χριστος*.

Christus ist also dem Apostel auch in dieser Stelle das

Eine Subject, dem das gottgleiche Sein als ursprüngliches Eigenthum zukommt vor der Menschwerdung, dem es in der menschlichen Persönlichkeit Jesu stets zu eigen bleibt und für beliebige Verwendung zu Gebote steht, das aber auf eigenmächtige Zueignung für sich Verzicht leistet und eben dafür in diese menschliche Lebensform hinein das in derselben für sich Verleugnete vom Vater empfängt: die göttliche Hoheit; der Mensch Jesus erwirbt, was er schon als Gottes Sohn besaß. Jesus Christus existirt demnach vor und nach seiner Menschwerdung gleichen Wesens und gleicher Gestalt mit Gott, oder consubstantiell mit Gott und conform mit Gott. Aber er existirt auch im Unterschied von Gott, denn es kommt ihm ja ein eigenes ὑπαρχειν ἐν μορφῃ ϑεου zu, ein mit Gott gleiches Sein (το εἶναι ἰσα ϑεῳ); eine Vergleichung aber setzt zwei immerhin verschiedene Subjecte voraus, wenn schon nicht gerade ungleiche.

Was ist nun Christus für sich im Unterschiede von Gott und doch in Gottgleichheit? — Das giebt

β) Ebr. 1, 3 an die Hand. —

Gemäß seiner Conformität mit Gott (seinem ὑπαρχειν ἐν μορφῃ ϑεου) ist der Sohn für sich ἀπαυγασμα της δοξης του ϑεου, Abglanz oder Wiederschein der göttlichen Selbstherrlichkeit. ἀπαυγασμα vereinigt wieder Abstammung und selbständige Existenz; δοξα correspondirend der μορφῃ ϑεου ist die majestätische Aeußerlichkeit Gottes; von dieser ist die δοξα Christi, des Sohnes abhängig, aber so, daß dieser selber der conforme Reflex davon ist (ὁ ὢν ἀπαυγασμα), die selbständige Manifestation der göttlichen δοξα. Weiter gemäß seiner Consubstantialität mit

Gott ist der Sohn für sich χαρακτηρ της ὑποστασεως του θεου, der Abdruck, das Gepräge des innern Wesens Gottes. Auch in dieser Stelle des Ebräerbriefes ist das Subject, von welchem dies ausgesagt wird, weder der λογος ἀσαρκος (Lünemann), noch der bloß erhöhte Jesus (Hofmann), sondern das Subject ist der Sohn, in welchem Gott geredet hat (V. 1), also der historische Christus in seiner menschlichen Lebenserscheinung, aber in der Einheit mit seinem vorweltlichen Begriff als Vermittler der Schöpfung (δι' οὗ και τους αἰωνας ἐποιησεν) V. 2. So ist denn auch V. 3 das specifische Verhältniß Christi zu Gott (ἀπαυγασμα, χαρακτηρ) und das zur Welt (φερων τα παντα) eben das dauernde, unwandelbare Grundverhältniß (ὢν — φερων), auf welchem das folgende historische καθαρισμον ποιησαμενος — ἐκαθισεν sich vollzieht; es ist dieselbe Structur, wie Phil. 2, 6 f., wo ἐν μορφῃ θεου ὑπαρχων die Grundlage ist für ἑαυτον ἐκενωσεν und ὁ θεος ὑπερυψωσεν. Ebenso ist es mit ὁ ὢν ἐν τῳ οὐρανῳ Joh. 3, 13. Die zeitlichen oder geschichtlichen Thatsachen im Leben Jesu Christi ruhen und verlaufen auf dem Hintergrund eines eigenthümlichen Wesens, eines gottheitlichen Urseins Christi, das vom Anfang der Welt alle Existenzweisen und Wirkungsweisen als Sohn Gottes begründet und ermöglicht, sowohl seine weltschöpferische und welterhaltende Mittlerstellung, wie auch seine weltversöhnende und weltregierende Mittlerstellung. Alle diese Momente sind keine Naturveränderung oder Wesensveränderung bei Christus, sondern auf Grund seines stetigen Gott conformen Wesens nur Veränderungen oder Verschiedenheiten in der Art seines Wirkens und Erscheinens, wodurch er die

göttlichen Offenbarungen vermittelt; immer derselbe bleibend geht er nur in verschiedene Offenbarungsformen ein. Im Sohne hat also Gott vor, während und nach der geschichtlichen Erscheinung desselben seine congruente Selbstdarstellung (*ἀπαυγασμα* und *χαρακτηρ*), sowohl nach seinem innersten Wesen, der *ὑποστασις*, wie nach seiner eigensten *δοξα* oder *μορφη*. Beides faßt sich nun

γ) zusammen in der weitern Benennung *εἰκων του θεου του ἀορατου*. Kol. 1, 15. Christus ist hiernach das Gleichbild Gottes nicht nur im Allgemeinen, sondern des Gottes, wie er der unsichtbare ist, wie er sonst nirgends zur Anschauung kommt, vgl. Joh. 1, 18. In Christus stellt sich also nicht nur, wie in der Welt nach Röm. 1, 20 *τα ἀορατα του θεου* dar, sondern *ὁ θεος ὁ ἀορατος*, d. h. nicht nur die göttliche Eigenschaftlichkeit, die *θειοτης* (vgl. Röm. 1, 20), sondern Gott in seinem unanschaubaren Ansichsein, Gott nach seiner *θεοτης*. Kol. 2, 9.

Christus ist also das Gleichbild Gottes nach seinem in der Welt unsichtbaren oder transscendenten Selbstbegriff, nach seiner in sich absolut abgeschlossenen Persönlichkeit.*) Auch diese Bestimmung des Kolosserbriefes (*εἰκων του θεου του ἀορατου*) bildet, wie *ἀπαυγασμα* und *χαρακτηρ* im Ebräerbrief, bereits die Grundlage für das Verhältniß Christi zur Schöpfung und zur Erlösung V. 16 ff.; die Prädicate des in der Zeit erscheinenden und

*) 2 Kor. 4, 4 vgl. mit V. 6 heißt Christus *εἰκων* speciell in seiner Menschheit, weil er auch da Gott in sich zu schauen gab in menschlicher Verkörperung.

wirkenden Christus leiten sich eben aus dem ab, was er schon vorher war. Man darf also abermals das Prädicat *εἰκων* Kol. 1 nicht ausschließlich beschränken auf eine einzelne Existenzform Christi. Aber auch in diesen Benennungen des Ebräer- und Kolosserbriefes (*ἀπαυγασμα, χαρακτηρ, εἰκων*) erscheint das göttliche Wesen Christi, wie bei der Benennung „Sohn“ als ein von Gott in ihn sich reflectirendes, in ihn übergehendes, nicht als unmittelbar eigenes, als urselbständiges. Ueber das Weitere *πρωτοτοκος πασης κτισεως* in Kol. 1, 15 f. unten bei der Schöpfung.

δ) Auch Joh. 1, 1 ff., wo Christus als *ὁ λογος* bezeichnet wird, ist sein Urverhältniß zu Gott, sein *εἰναι προς τον θεον* und *θεος εἰναι* V. 1 nicht abstract für sich gefaßt, nicht nach seiner innen-göttlichen Seite, sondern nur hinüberleitend in die Weltschöpfung und Welterlösung, also im Uebergang ad extra. Indem im zweiten Vers aus dem ersten prägnant wiederholt wird: *οὑτος*, scil. *ὁ λογος, ἠν ἐν ἀρχῃ*, und sofern von *παντα* V. 3 gesagt wird: *δι' αὐτου ἐγενετο*, erscheint *ἠν* und *ἐγενετο* einander entgegengesetzt, also das Sein des *λογος ἐν ἀρχῃ* bildet den directen Gegensatz zum nachfolgenden Werden aller Dinge, und der Ausdruck *ἀρχη* bezeichnet in dieser Verbindung den Anfang, da Alles wurde, den historischen Weltanfang, nicht eine schlechthinige Vorzeitlichkeit oder Ewigkeit. Da also, wo Alles erst wurde (*ἐγενετο*), war schon der *λογος*, statt erst zu werden, alles Gewordene wurde vielmehr erst durch ihn, Christus als *ὁ λογος* war also allerdings schon vor der Weltexistenz und vor der Weltzeit.

Was nun den Ausdruck *ὁ λογος* betrifft, so verhält es

sich mit demselben ebenso, wie mit den übrigen Ausdrücken der neutestamentlichen Gotteslehre, Vater, Sohn, Geist, Ebenbild u. s. w., deren nächsten Sinn im Allgemeinen jeder vernünftige Mensch verstehen kann. In dem specifischen Sinn aber, wie diese Bezeichnungen im Neuen Testament auftreten, haben sie wohl zerstreute Anknüpfungspunkte im A. Test., aber nirgends, am wenigsten außerhalb des A. Test., wie bei den platonisirenden, dem Johannes-Publikum unbekannten Speculationen Philo's, ist ihr neutestamentlicher Begriff unmittelbar gegeben, sondern dieser ist ein origineller. Nicht einmal bei der bloß historischen Offenbarung, wie sie im Leben Jesu sich entwickelte, darf die Erklärung, um den vollen Begriff zu gewinnen, stehen bleiben, wie Hofmann geltend macht; denn der Herr selbst behält ausdrücklich weitergehende Offenbarungsaufschlüsse vor, seiner historischen Offenbarung nachfolgende Eröffnungen seines Geistes an die Apostel, namentlich auch über seine Person. Joh. 16, 12—14: „Der kommende Geist wird euch in die ganze Wahrheit leiten, wird mich verklären." Gehen wir bei λογος zunächst auch nur von seiner natürlichen Bedeutung aus, so ist es vor Allem zu unterscheiden von ῥημα. Letzteres von ῥεω, ist das ausgeströmte Wort, und so das passive Wort, das gesprochene. Λογος ist einmal das immanente Wort, es umfaßt auch die innerliche, die geistige Basis des Worts und hat daher eben zugleich die Bedeutung Vernunft, Ueberlegung; es ist ferner in seiner Aeußerung das active Wort, und hat daher auch die Bedeutung Rede; λογος als Rede setzt ῥηματα heraus, und λογος als Vernunft, als Princip des geistigen Wahrnehmens

und Hervorbringens setzt die Rede.*) Schon im sprachlichen Begriffsumfang von λογος tritt also gegenüber dem ῥημα das Principielle hervor: der innere geistige Grund und die selbstthätige äußere Vermittlung des Sprechens. Der dogmatische Begriff von ὁ λογος ist Joh. 1, 1 ff. deutlich ausgesprochen. Durch das ἐν ἀρχῃ ἠν ὁ λογος V. 1 und 2 und durch παντα δι' αὐτου ἐγενετο V. 3 knüpft sich ὁ λογος unverkennbar an die mosaische Schöpfungsgeschichte an. „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde — und Gott sprach", beginnt Moses, „Im Anfang war das Wort bei Gott und Alles ist durch dasselbe geworden", beginnt Johannes. Entsprechend der πληρωσις des N. Test. wird aber von Johannes die göttliche Schöpfung über ihren alttestamentlichen Anfang hinaus, über den äußern Schöpfungsprozeß des sprechenden Gottes hinaus in den innerlichen principiellen Zusammenhang mit Gott gestellt. Tritt im A. Test. das göttliche Wort nur ad extra hervor, als die sich aussprechende und ausgesprochene Weisheit Gottes, so wird es nun von Johannes ad intra bestimmt in seiner Präexistenz: ehe im Anfang ein Wort von Gott gesprochen wurde, ehe ein ῥημα, ein Wort des Mundes Gottes ausging, war schon ὁ λογος, das innengöttliche, im Sprechen sich heraussetzende Wort, das geistige Wort, und dieses ist es, das nach den folgenden Versen des Johannes als der Sohn Gottes in Jesu Christi Person zur menschlichen Erscheinung kam. Vor seiner Beziehung nach außen, zur Welt,

*) Wie nahe liegt da schon, was Johannes selber premirt: der Sohn redet, bringt hervor in die Welt, ἐξηγειται, was er sieht und hört vom Vater.

V. 3 ff. ist denn V. 1 f. die Beziehung des λογος nach innen, zu Gott, näher bestimmt, zunächst in den Worten: ὁ λογος ἠν προς τον θεον, womit zu vergleichen ist das noch intensivere ὁ ὢν εἰς τον κολπον του πατρος V. 18. Der λογος wird damit unterschieden von Gott, steht aber in Gemeinschaft mit Gott. Mit εἰναι (ἠν, ὁ ὢν) ist das ruhende Sein ausgedrückt, das Bestandhaben gegenüber dem Werden, dagegen in der Verbindung mit προς und εἰς statt mit παρα liegt Richtung und Ziel; so ist mit ἠν προς, ὢν εἰς eine selbständige Bewegung oder Thätigkeit bezeichnet, die aber von ihrem Gegenstand, hier von Gott, nicht sich ablöst, nicht aus ihm hervorstrebt, sondern die, auf Grund des stetigen Seins bei Gott, in Gott stetig hineinstrebt und in ihn sich versenkt. Es ist beharrliche Verbundenheit von Ruhe und Bewegung, der intensive Gemeinschaftsverkehr der Liebe. Ueber diese Verbindung der Präposition vgl. Bernhardy, Syntax S. 265, woraus erhellt, daß obige Erklärung kein dogmatisirendes Hineinerklären ist. Er zeigt, daß durch προς mit Accusativ „ethische Rücksichten, gesellige Relationen" ausgedrückt werden, also selbständige persönliche Beziehungen, daß namentlich εἰναι, γιγνεσθαι προς ein Gerichtetsein zu Etwas oder zu Jemand bezeichnet, z. B. προς τους φιλους den Umgang mit Freunden. Noch inniger bezeichnet das Verhältniß εἰς. Die Verbindungen, die Hofmann herbeizieht, wie εἰναι εἰς οἰκον so viel als im Hause sein (Mark. 2, 1. Luk. 11, 7), gehören der physisch lokalen Sphäre an und berechtigen zu keinen Schlüssen für persönliche Beziehungen, involviren übrigens, genau besehen, ebenfalls das

ständige Resultat vorausgegangener Bewegungen: ins Haus eingegangen sein, — dies deutlich Mark. 2, 1: *εἰσηλθεν εἰς Καπερναουμ, και ἠκουσθη, ὁτι εἰς οἰκον ἐστιν.* Vgl. Winer VII. Aufl. § 50. b. Dagegen der persönlichen, der göttlichen Sphäre gehört ebenfalls an die Bezeichnung: *εἰς το ἑν εἰναι* 1 Joh. 5, 8 und Joh. 17, 23. In V. 18 schließt sich an *ὁ ὠν εἰς τον κολπον του πατρος* das *ἐξηγεισθαι* an, das selbstthätige Sprechen in die Welt hinein, nicht das Gesprochensein, das active Verhältniß des *λογος*, nicht das passive des *ῥημα*. Die dort erwähnte specifische Offenbarungsthätigkeit Christi, wonach er die von Niemand noch erschaute Persönlichkeit Gottes aufschließen konnte, beruht eben auf der einzig innigen Beziehung, in welcher nur Christus als der eingeborene Sohn zu Gott steht; das Prädicat *ὁ ὠν εἰς τον κολπον του θεου* soll wieder erklärend sein für das nachfolgende historische Factum *ἐξηγησατο*. Ersteres ist das dem Letzteren zu Grund liegende stetige Verhältniß, das schon vor und während des *ἐξηγεισθαι* besteht, nicht aber nachher im Stande der Erhöhung erst eintrat (Hofmann). Vergleiche das oben bei Phil. 2 und Joh. 3, auch bei Ebr. 1, 3 über *ὑπαρχων* und *ὠν ἐν τῳ οὐρανῳ* Bemerkte. Vermöge der Bestimmungen nun: *ἐν ἀρχῃ ἠν προς τον θεον* Joh. 1, 1 und *ὁ ὠν εἰς τον κολπον του πατρος* (*ἐκεινος ἐξηγησατο*) kommt also dem *λογος* eine schon vorzeitliche (und auch in der Zeit nicht unterbrochene) Coexistenz mit Gott zu, und zwar nicht außerhalb Gottes, auch nicht neben Gott nur, sondern in einer in Gott sich vertiefenden Immanenz und daraufhin sein unsichtbares

Inneres erschließenden Offenbarungsthätigkeit; daher auch V. 1 die weitere Bestimmung: *και θεος ἠν ὁ λογος*, wo das mit dem Artikel versehene *λογος* Subject ist und das artikellose *θεος* Prädicat. Also nicht von Gott ist gesagt: er war der *λογος*, sondern von *ὁ λογος*: er war Gott. Vgl. 4, 24 dieselbe Construction: *πνευμα ὁ θεος*, wo nur umgekehrt *θεος*, als mit dem Artikel verbunden, Subject und das artikellose *πνευμα* Prädicat ist; nicht der Geist ist Gott, sondern der Gott ist Geist. In dem ganzen Context von Joh. 1, 1 ff. ist nicht Gott, sondern eben *ὁ λογος* das Subject; zuerst nämlich ist sein *ἠν* schlechthin prädicirt: *ἐν ἀρχῃ ἠν ὁ λογος*, dann sein *ἠν* in seiner selbständigen Beziehung zu Gott: *και ὁ λογος ἠν προς τον θεον*, und nun wird die Art seines Seins prädicirt durch *και θεος ἠν ὁ λογος*. Hier ist aber eben das artikellose *θεος ἠν* zu beachten gegenüber dem Artikel bei *θεος* in dem Satz: *ὁ λογος ἠν προς τον θεον*; weil da *ὁ λογος* und *ὁ θεος* als zwei verschiedene Subjecte nebeneinander stehen, hat jedes seinen Artikel. Wenn es sich dagegen fragt: was war dieser *λογος*, der im Anfang schon vor allem Sein mit *ὁ θεος* zusammen war, so kann der Logos nicht bezeichnet werden als *ὁ θεος*, als das unmittelbare göttliche Subject, denn damit wäre der *λογος* entweder ein und dasselbe Subject mit Gott, oder Gott dasselbe Subject mit dem *λογος*, während dies schon beseitigt ist durch das voranstehende *ὁ λογος ἠν προς τον θεον*, das den Unterschied Beider setzt; und gar an zwei Götter neben einander zu denken, ist bei dem Johanneischen *ὁ μονος θεος* (5, 44,) wie bei dem Monotheismus der ganzen heil. Schrift eine Un-

möglichkeit. Wohl aber wird mit $\vartheta\varepsilon o\varsigma$ ἦν ὁ λογος diesem das als Prädicat beigelegt, was zum göttlichen Sein gehört, und zwar das Göttliche in seinem persönlichen Selbstbegriff, das θεος εἶναι oder die θεοτης. Dem Wesen nach ist demnach für Johannes der λογος nicht geringer als Gott (θεος ἦν, während bei Philo sein göttliches Wesen zweiten Ranges ist, ein δευτερος θεος); vielmehr erscheint bei Johannes der λογος vor allem Werden **präexistirend bei Gott in gottheitlicher Lebensselbständigkeit, so daß er mit Gott in immanenter Wesensgemeinschaft verbunden ist.** Das Gottheitliche ist für den, der θεος heißt, nicht etwas ihm Aeußerliches, so wenig als das Menschheitliche für den, der ἀνθρωπος heißt. Demgemäß kann Christus auch, wie hier bei Johannes, so Röm. 9, 5 als θεος bezeichnet werden ohne Verletzung des biblischen Monotheismus, nur nicht als ὁ θεος. (ὁ θεος Joh. 20, 28 ist ein Ausruf, wo der Nominativ den Vocativ vertritt, wobei dann immer der Artikel steht. Vgl. Ebr. 1, 8 f.). Die Bezeichnung Jesu Christi als θεος ergiebt sich auch für Paulus ganz natürlich aus seinen schon entwickelten Darlegungen, Phil. 2, 6 ff. Kol. 1, 15 und 2, 9. Daß aber Paulus nirgends sonst Christum gerade als θεος benennt, beweist nichts; ebenso singulär ist es, wenn er ihn 1 Tim. 2, 5 ἀνθρωπος nennt; so gut er ihn als Menschensohn am passenden Ort ohne Weiteres Mensch nennen konnte, so gut konnte er ihn als Gottessohn ohne Weiteres Gott nennen, wo es die Sache mit sich brachte. Vgl. meine Erklärung des Römerbriefes zu dieser Stelle. Ueber 1 Tim. 3, 16, wo θεος ἐφανερωθη sehr zweifelhaft ist,

vgl. m. Erklärung d. Briefes. Milton, de doctrina christian. p. 89. — 1 Joh. 5, 20 kann οὗτος ἐστιν ὁ ἀληθινος θεος nicht auf Jesus Christus bezogen werden, wie auch 2 Joh. 7 οὗτος nicht auf das nächst vorangehende Subject geht. Nach dem Evangelium Joh. 17, 3. 7, 28 ist dem Johannes der wahrhaftige Gott eben der, der Jesum Christum gesandt hat, und dieser wahrhaftige Gott ist eben der Wahrhaftige, von dem es 1 Joh. 5 heißt: der Sohn Gottes sei gekommen, damit wir erkennen den Wahrhaftigen, und eben in diesem vom Sohn geoffenbarten Wahrhaftigen seien wir in Jesu Christo, seinem Sohn, d. h. indem wir im Sohn, Jesu Christo seien, seien wir eben in dem Wahrhaftigen, den uns der Sohn zu erkennen gegeben. Dieser Wahrhaftige, in welchem wir sind, wenn wir in seinem Sohne Jesu Christo sind, ist eben der wahrhaftige Gott und das ewige Leben, im Gegensatz zu den falschen Göttern, vor denen der folg. V. 21 warnt. — In Tit. 2, 13 erklärt sich die Subsumirung von Ἰησου Χριστου unter einen Artikel mit του μεγαλου θεου einfach daraus, daß eben durch die dort erwähnte δοξα Eine Herrlichkeit zweier einander immanenter Subjecte gemeint ist, des großen Gottes und des Heilandes Jesu Christi. Letzterer kommt eben, wie er selbst Matth. 16, 27 sagt, in der Herrlichkeit seines Vaters, d. h. des großen Gottes, aber nicht als der Vater, als der selbstherrliche große Gott. Dagegen verträgt sich ὁ μεγας θεος als Prädicat Christi keineswegs mit der schon dargelegten christologischen und monotheistischen Sprachweise des Apostels Paulus.

Ergebniß der ganzen apostolischen Lehre ist also: Christus

ist zwar nicht der Eine urständige Gott, die göttliche Urpersönlichkeit, nicht ὁ θεος, aber er ist selbständig göttlichen Wesens, ist θεος in vorgeschöpflichem und übergeschöpflichem Sinn, dies so sehr, daß der Eine Gott in ihm sich wesensgleich reflectirt (εἰκων του θεου, ἀπαυγασμα, χαρακτηρ); er ist gleich Gott, ist es aber nur durch Gott und darum eben heißt er der Sohn.

So ist es nun nur Consequenz des bisher dargelegten Sohnesbegriffs, wenn Christus gemäß seiner göttlichen Präexistenz

c) auch zum Entstehen und Bestehen der Welt ein Urverhältniß einnimmt, das zwischen Gott und Welt vermittelt.

Zunächst im Allgemeinen ist Christus Ebr. 1, 2 als der Vermittler des göttlichen Schöpfungsacts bezeichnet (δἰ οὗ και ἐποιησεν [sc. ὁ θεος] τους αἰωνας), oder nach der Seite der Welt ausgedrückt, als der Vermittler ihres Werdens Joh. 1, 3 (παντα δἰ αὐτου ἐγενετο). Das δια bezeichnet charakteristisch die Stellung Christi zur Schöpfung, während dem Vater charakteristisch ist ἐξ αὐτου τα παντα. 1 Kor. 8, 6. vgl. Röm. 11, 36. Es ist also eine Begriffsverschiebung, wenn Christus unmittelbar der Schöpfer genannt wird; es wird damit die Keuschheit der biblischen Sprache und biblischen Begriffe verletzt. Christus ist nicht die absolut erste Ursache des Weltdaseins, nicht der Schöpfer selbst; aber das absolut erste Organ, das schöpferische Organ ist er. Er ist aber auch nicht bloß äußerlicher Vermittler, sondern zu δι' αὐτου kommen weitere Bestimmungen, wie χωρις αὐτου ἐγενετο οὐδε ἑν. Joh. 1, 3. Das negirende χωρις αὐτου verschärft das vorangehende positive δι' αὐτου;

πρωτοτοκος πασης κτισεως betrifft, so ist derselben einerseits unmittelbar vorangestellt die Bestimmung seines Verhältnisses zu Gott als *ὁ εἰκων του θεου του ἀορατου*, andrerseits wird sein mit *πρωτοτοκος* bezeichnetes Verhältniß zu *πασα κτισις* sofort V. 16 mit *ὅτι ἐν αὐτῳ ἐκτισθη τα παντα* u. s. w. erläutert durch Hervorhebung seines Urverhältnisses zum Schöpfungsact selbst. In solchem Zusammenhang kann Christus nicht selbst als der *κτισις*, die in ihn, durch ihn, und auf ihn hervorgebracht ist, angehörig bezeichnet oder mit ihr coordinirt sein wollen. Er ist dem Zusammenhang nach nicht bloß als der Zeit und dem Rang nach Erster unter Gleichen gedacht, sondern aus dem Complex alles Geschaffenen herausgehoben als der Erste anderer Art, ist daher von *πασης κτισεως* unterschieden als *πρωτοτοκος*, als *πρωτος τεχθεις*, nicht als *πρωτος κτισθεις* oder *πρωτοκτισθεις*, wie die Alexandriner ihn nennen. Eben weil er Erstgeborener ist, von dem aus erst sich die Schöpfung von Allem vollzog, ist er dann auch der Zeit und dem Rang nach Erster, was V. 17 beifügt. Dafür, daß *πρωτοτοκος* hier unter *κτισεως* zu subsumiren sei, darf man sich nicht auf Verbindungen berufen, wie *πρωτοτοκος των υἱων, των προβατων*, denn beide werden durch *πρωτοτοκος*, durch den einheitlichen Begriff „Geboren" in einen und denselben Ursprung subsumirt, während in der Zusammenstellung von Geborenem und Geschaffenem ein unmittelbarer begrifflicher Gegensatz liegt und zwar eben in Bezug auf die Art des Ursprungs. Außerdem ist in *πασης κτισεως* nicht wie im Plural *υἱων, προβατων* ein Collectivbegriff enthalten. Das artikellose *πασης κτισεως* heißt nicht „die gesammte Creatur," sondern

„jede einzelne Creatur." Röm. 8, 39. Ebr. 4, 13. Der Genit. ist also nicht Genit. partitivus, subsumirt daher nicht πρωτοτοκος als Theil unter ein gleichartiges Ganzes, sondern stellt den als πρωτοτοκος Bezeichneten gegenüber jedem Geschaffenen. So nehmen Adjective den Genitiv an sich für Bezeichnung einer Vergleichung, vgl. Bernhardy, Synt. S. 139. Es ist Genit. comparativus, wie z. B. πρωτος μου Joh. 1, 15. Also im Vergleich zu jedem Geschöpf ist er, der V. 13 erwähnte Sohn der göttlichen Liebe, Erstgeborener.

Πρωτοτοκος ist also Wesensunterscheidung im Vergleich zu *πασα κτισις*, nicht Theilangabe; daher Christus auch nie in der Schrift *κτισις* im passiven Sinn oder *κτισθεις* heißt. Von Gott Gezeugtes, und von Gott Geschaffenes oder Gemachtes bezeichnet einen Wesensunterschied, wie dies bei von Menschen Gezeugtem und von Menschen Gemachtem der Fall ist. Indem der Sohn der Liebe Gottes (V. 13) das Gleichbild des unsichtbaren Gottes ist (V. 15), steht er allen Arten von dem durch ihn Geschaffenem gegenüber als erster Geborner, er ist übergeschöpflichen Ursprungs aus Gott, ist der Schöpfung gegenüber Erster seinem Wesen nach, specifisch Erster, nicht nur Erster eines Genus. Er steht daher auch allen sonstigen Erstgebornen der *κτισις* als einzig Erstgeborner voran als *μονογενης*. Alle spätere Gottesgeburt und Gottessohnschaft, wie die neutestamentliche Wiedergeburt, geht vor sich auf Grund der Geschaffenheit; bei Christus aber ist es eine vorgeschöpfliche Geborenheit, eine Gottessohnschaft ureinziger Art, so daß dieselbe gerade die Voraussetzung und Vermittlung ist für jede Art von göttlichem Schaffen. Also als schöpferischer Anfang, nicht als geschöpflicher Anfang, steht Christus an der Spitze der

Welt. Vgl. des Weiteren Meyer zu der Stelle Kol. 1. Indem dann πρωτοτοκος einerseits das Leben Christi an die Causalität Gottes anknüpft als ein davon ursprungsmäßig abhängiges, unterscheidet wieder andrerseits πρωτοτοκος diese Lebensabhängigkeit von Gott als wesentlich verschieden von der des Geschaffenen, so gewiß nichts Geschaffenes die göttliche Thätigkeit als weltschöpferische in sich zusammenfassen kann, und das bloß Gemachte, das Werk, wesentlich unterschieden ist von dem Erzeugten, von dem Sohn, der unmittelbar aus dem Wesen des Erzeugers als gleichen Wesens hervorgeht. Christo ist sein Wesen durch göttliche Unmittelbarkeit gegeben, während das Wesen der Creatur durch Christum selbst als den πρωτοτοκος vermittelt ist. Gleiches ist der Fall bei πρωτοτοκος ἐκ των νεκρων V. 18.*) Auch hier ist πρωτοτοκος nicht bildlich gebraucht, denn die Auferstehung ist in Beziehung auf den auferstehenden Leib eine wirkliche Lebenszeugung, ein ζωοποιειν (Röm. 10, 11. 1 Petr. 3, 18), ein γενναν (Act. 13, 33), und weiter liegt darin wieder nicht nur die Priorität der Zeit, wobei Christus dem Wesen nach den andern Todten gleichgestellt bliebe, vielmehr seine Auferstehung ist im Unterschied von jeder andern unmittelbar göttlich gewirkt durch die Gotteskraft, wie sie ihm selber wesenhaft zu eigen war, während die Auferstehung bei den übrigen Todten wieder eben durch diese seine eigene Gotteskraft vermittelt wird auf Grund seiner Erstgeburt aus den Todten.

*) Hier ist übrigens der Unterschied der Structur wohl zu beachten, indem hier ἐκ und nicht wie bei πρωτοτοκος πασης κτισεως der bloße Genitiv steht, dies darum, weil er im ersteren Fall vorher unter den Todten sich befand als selbst todt, während er als πρωτοτοκος πασης κτισεως eben nicht unter der κτισις sich befindet als selbst geschaffen.

Joh. 5, 21. 28 f. 11, 25. 1 Kor. 15, 22. vgl. V. 23: ἀπαρχη Χριστος. Also in Bezug auf seine vorweltliche Geburt als πρωτος πασης κτισεως, wie in Bezug auf seine innenweltliche Neugeburt aus dem Tode durch Auferweckung als πρωτοτοκος ἐκ των νεκρων, steht Gott zu Christus in originalgenetischem Verhältniß wie der Vater zum Sohn, nicht im mittelbaren Causalverhältniß wie der Schöpfer zum Geschöpf; auch die in ihm auferweckt sind (Eph. 2, 6) von dem πρωτοτοκος aus, sind Gottes Werk mittelbar, κτισθεντες ἐν Χριστῳ Ιησου ib. V. 10, wie von dem πρωτοτοκος aus Kol. 1, 15 f. πασα κτισις Gottes mittelbares Werk ist durch das ἐν αὐτῳ ἐκτισθη τα παντα. Christus steht bei der ersten und bei der neuen Schöpfung an der Spitze des Geschaffenen als ἀρχη της κτισεως (Apok. 3, 14) im activen Sinn, nicht im passiven, eben weil er nicht κτισθεις ist, sondern πρωτοτοκος.

Nach den bisher behandelten apostolischen Stellen existirt denn Christus, wenn wir Alles zusammenfassen, einerseits **vor** allem geschöpflichen Leben, consubstantiell und conform mit Gott in der Selbständigkeit einer in Gott sich vertiefenden Immanenz mit einem Namen, den Niemand kennt, also in einem von uns nicht näher definirbaren innengöttlichen Verhältniß; andrerseits ist er aus dieser ewig mysteriösen göttlichen Immanenz hervorgezeugt als Gleichbild der Gottespersönlichkeit, wie dieselbe unsichtbar ist, in keiner sonstigen Offenbarung zur Anschauung und Erkenntniß kommt. Wie er aber Gleichbild der vorweltlichen und überweltlichen Gottespersönlichkeit ist, so ist er zugleich das vorweltliche und überweltliche Urbild der

werdenden Welt, er ist daher sowohl der Urvermittler für die Schöpfung, als auch das Entwicklungsziel derselben und der stetige Träger des ganzen Weltsystems, er ist das schöpferische, das belebende und das abschließende Princip der Welt; ebendamit ist er auch der Vermittler des ganzen göttlichen Offenbarungssystems. Es ist daher diesem Begriff ganz entsprechend, wenn das N. Test. Christum auch schon als Organ der alttestamentlichen Offenbarungen auffaßt, ohne ihn aber zum Gott des A. Test. zu machen 1 Kor. 10, 4 f. 1 Petr. 1, 11. Von einem zeitlichen Anfang des Daseins kann hienach bei dem Sohn in keiner Weise nach biblischen Bestimmungen die Rede sein. Alles zeitlich anfangende Dasein ist biblisch eben zusammengefaßt im Begriff der *κτισις* und der Welt, dagegen alles vorzeitliche, ewigbestehende in dem einzig vorweltlichen Begriff „Gott", und vorweltlich ist der Sohn durch die genannten Bestimmungen eben gefaßt. Wie aber in ihm als *πρωτοτοκος* der Uebergang aus Gott zur Weltschöpfung gegeben ist, so auch der Uebergang aus der Ewigkeit zur Zeit und wieder zurück aus der Zeit in die Ewigkeit, in Gott: Ewigkeit und Zeit vermittelt sich in ihm, wie Gott und Welt. (Näher eingehend bei der Schöpfung behandelt).

III. Der Geistesbegriff.*)

Beim Geiste haben wir wieder, wie beim Begriff Vater und Sohn, ein Dreifaches zu unterscheiden: eine ur-

*) Die von Ewald 1873 erschienene Schrift „die Lehre der Bibel von Gott" verdient Beachtung gerade in Bezug auf den Geistesbegriff. Verfasser ist kein Systematiker (freilich auch öfters willkürlich), ist originell

sprüngliche, allgemeine, weltumfassende oder kosmische Bedeutung, bezeichnet durch רוּחַ אֱלֹהִים; dann eine specielle theokratische Bedeutung, bezeichnet durch רוּחַ יְהוָה, endlich die specifisch christliche Bedeutung, bezeichnet durch *παρακλητος, πνευμα του πατρος, του υἱου* oder *Χριστου*, worein denn alle früheren Bestimmungen aufgenommen sind, (daher heißt auch das Christliche *πνευμα του θεου* = אֱלֹהִים, *κυριου* = יְהוָה). An den Geist knüpfen sich nun in allen diesen Beziehungen immer göttlich principielle und göttlich originale Bildungsthätigkeiten und Verhältnisse, keine bloß göttlich administrative oder verwaltende, wie an die Bezeichnungen „Auge Gottes“, „Arm Gottes“ u. dgl. Letztere Bezeichnungen können wohl dem Geiste parallel gesetzt werden (z. B. Matth. 12, 28. vgl. mit Luk. 11, 20), ohne daß aber eine Gleichstellung damit gemeint ist; es liegt im allgemeinsten Begriff des Geistes, daß er das innerlich Bestimmende sein muß für das Verwaltende, für die äußere Thätigkeit, wie des Auges, des Armes u. dgl., wie diese selbst wieder nach außen vermittelnde Organe für den Geist sind. In Beziehung auf die Welt wird der Geist gedacht als von Gott ausgehend und ausge-

in Gedanke und Ausdruck. Dadurch aber verringert sich nicht sein Werth für die Wissenschaft; er arbeitet nicht mit bloß reflectirendem Verstand, sondern aus voller Anschauung und Empfindung, und sind ihm die biblischen Begriffe nicht bis zu ihrer esoterischen Höhe oder Tiefe aufgeschlossen, so weiß er sie doch bis in ihre Naturwurzeln und in ihre Naturkrönung zu verfolgen. Und was er vom Göttlichen der Schrift erkennt, vertritt er mit pietätvoller Würde und Entschiedenheit. Diese Gesinnung charakterisirt einen Gläubigen, nicht der größere oder geringere Umfang der Gegenstände des Glaubens oder gar nur die Summe von Glaubensartikeln.

gangen in jeder der drei genannten Bedeutungen des Geistes, und eben durch dieses Ausgehen und Ausgegangensein des Geistes Gottes entsteht und besteht das Leben auf allen seinen Stufen. Wie das ganze Lebensgebiet nach seinem wesentlichen Verhältniß zum Geist sich abstuft, s. m. Bibl. Seelenl. § 10. Die erste, höchste Stufe des Lebens, dem Begriff des Geistes am nächsten, umfaßt Wesen, deren Aeußeres und Inneres geistig ist, die also Geister sind; die zweite Stufe Wesen, die in materieller Leibhaftigkeit Geist haben als individuelles Eigenthum, aber noch nicht Geist sind, Menschen und Thiere; erstere jedoch mit specifischer Geistigkeit. Die dritte Stufe umfaßt die ganze irdische Natur, in welcher als Ganzem der Geist latent ist, nicht individualisirtes Eigenthum. (Die irdische Natur ist vom Geist zwar durchgängig durchwirkt, ohne daß aber das Einzelne ihn individuell inne hat, wie Mensch und Thier.) Das ganze Lebensgebiet in seinen niedersten und höchsten Formen und Stufen ist sonach Gebiet des Geistes.

Ueber die beiden ersten Beziehungen des Geistes: zum allgemeinen Weltleben und zum theokratischen Leben stellen wir nur die Hauptmomente zusammen. Weiteres s. m. Lehrwissenschaft § 14. — Was denn

1. das allgemeine irdische Lebensgebiet betrifft, so erscheint in diesem der Geist als göttlicher Naturgeist, רוּחַ אֱלֹהִים, wie אֱלֹהִים überhaupt den naturlebendigen Gott bezeichnet, (Gott Himmels und der Erde). Die Daseinsform und Wirkungsform des Geistes für das Naturleben ist das Wehen, der Hauch, daher die allgemeine Bezeichnung für Geist רוּחַ, *πνευμα*, spiritus (unser „Geist“ zusammen-

hängend mit „Gischt.“) So ist der Geist im Naturleben Princip des Wehens und des Athmens, oder des einverleibten Wehens in allen Formen; in der äußeren Natur der Windeshauch, in der animalischen Natur der Mundeshauch, Beides ist principiell von Gottes Geist abhängig als dem Hauch des Mundes Gottes, רוּחַ פִּיו. Ps. 33, 6. vgl. Hiob 26, 13. Ps. 104, 29 f. Act. 17, 25, 28. Es soll diese Bezeichnung nicht vom innengöttlichen Geisteswesen gelten, sondern vom innenweltlichen, vom descendirenden Geist als Princip des irdischen Naturlebens, als welches er eben auch naturförmig wirken und erscheinen muß. Wird die Welt im Ernst gedacht als von Gott erschaffen und getragen, so muß auch die wesentliche Existenzform des Weltlebens, das eben mit Luft und Hauch entsteht und vergeht, in Gottes Ausgehen und Wirken ihr entsprechendes Princip haben, und letzteres ist nach der Schrift der Geist eben als Hauch und Wehen des Mundes Gottes. So wirkt denn auch der Geist Gottes bei der ursprünglichen Organisation dieses stofflichen Weltlebens (Gen. 1, 3) als das schöpferische Belebungsprincip für Alles, und speciell bei den Menschen ist er das göttliche Beseelungsprincip (Gen. 2, 7). Der Geist ist also in unserer Welt naturhaft hypostasirt von der Schöpfung an als die allgemeine, selbständige Lebenskraft, als das dynamische Gottesprincip; ebendaher ist der Geist auch fortwährend wirksam als das beständige Erhaltungs- und Erneuerungsprincip, — was lebt, lebt dadurch, daß Geist als Hauch in ihm ist; mit seiner Wegnahme tritt Vergehen ein. 1 Mos. 7, 15. 22. Vgl. Ps. 104, 29 f.: „Du nimmst

weg ihren Geisteshauch, so vergehen sie. Du sendest aus deinen Geisteshauch, sie werden geschaffen, und erneuerst das Angesicht (die äußere Erscheinung) der Erde." (Als specielle Begabung der menschlichen Seele, als Princip des Personlebens, eines Selbstes und einer ethisch geistigen Entwicklung betrachten wir ihn später bei der Anthropol.) Vermöge seiner specifischen Immanenz im Menschen ist dann der Geist auch nach dem Abfall noch wirksam als das richtende Princip, d. h. nach dem biblischen Begriff des Richtens gesetzgebend, regierend und strafend: er vertritt die göttlichen Majestätsrechte im Personleben. In der steigenden Fleischesentwicklung der Menschen tritt er aber in ihnen als specifisch göttliches Normirungsprincip zurück, bis er in der christlichen Wiedergeburt wieder eintritt, und das dann in vollendeter Form. Gen. 6, 3. Ps. 139, 7. Jes. 63, 10. vgl. Act. 7, 51. Ps. 143, 10. Röm. 8, 2. 9 f. 14.*) — Gehen wir nun über

2. auf das theokratische Lebensgebiet. Hier gilt es die Bildung eines Neulebens im religiösen Sinn, nämlich eines Gott eigenthümlich angehörigen Volkslebens. Auch da nun bei diesen nationalen Neubildungen tritt der Geist wieder auf in schöpferisch-principieller Bedeutung, nicht bloß in geschichtlicher, namentlich im Personleben als die den Menschen beseelende, belebende und begabende Kraft in physischer, intellectueller und sittlicher Beziehung, aber immer noch in der Beschränkung auf das diesseitige

*) Vgl. die gute Auseinandersetzung der Bedeutung des Geistes im A. Test. bei Umbreit in seinem Brief an die Römer Anm. 11, S. 164 ff. Auch: Kleinert, die alttest. Lehre v. Geiste Gottes in den Jahrbüchern für deutsche Theol. v. J. 1867. 1. Heft.

Leben, noch nicht ein ewiges begründend. Er wirkt also als begabendes und ethisch bestimmendes Princip und nach seiner verschiedenen Wirkungsweise bildet er auch namentlich die theokratischen Talente hervor, die eines Künstlers, Kriegers, Regenten, Propheten, dies Alles aber in speciell theokratischer Beziehung, nicht nur das natürliche Künstlertalent u. s. w. Er befähigt also mit besondern Kräften zu besonderen Kraftthaten im Dienste Gottes, namentlich zur theokratischen Leitung und Fortbildung des vorbildlichen Volks. Vgl. Exod. 31, 3. Richt. 3, 10. Jes. 11, 2. 42, 1. 1 Sam. 10, 6. 19, 20. Ps. 51, 13. Hos. 9, 17.

3. Auch in der neutestamentlichen Reichsökonomie bereitet der Geist die neue Organisation, die mit der Erscheinung des λογος eintritt, wieder unmittelbar vor als das dynamische Princip, nämlich durch Erzeugung der besonderen Entwicklungskräfte, die für das Eintreten der neuen Organisation erforderlich sind. Luk. 1, 15 (Natursphäre: Johannes mit heil. Geist erfüllt von Mutterleib aus); V. 41 und 67 (theokratische Sphäre: Johannis Eltern mit heil. Geist erfüllt) und 2, 25 f. (Simeon). In Jesu selbst, dem Vermittler der neuen Oekonomie, vollendet sich nach dieser vorbereitenden Seite die principielle Wirksamkeit des Geistes, seine Wirksamkeit als dynamisches Zeugungsprincip, und zwar einmal nach der Naturseite, sofern schon Jesu Geburt, die Entstehung seiner Persönlichkeit principiell geschieht aus dem Geist. Luk. 1, 35. Matth. 1, 18. 20: (aus dem heil. Geist gezeugt, nicht bloß, wie Johannes, von Mutterleib aus mit heil. Geist erfüllt). Ebenso geht da die Vollendung nach der theokratischen Seite vom Geist aus,

sofern Jesus als der Gesalbte in der Fülle des theokratischen Geistes auftritt und innerhalb der Theokratie die Grundlage des neuen Reiches organisirt. Joh. 3, 34. vgl. Luk. 4, 18. 21. Act. 10, 38; vgl. oben I, 3. In allen diesen Beziehungen wirkt der Geist als Naturgeist und als theokratischer Geist, so daß er die neue höhere Offenbarungsstufe erst vorbereitet oder einleitet. Dagegen muß Christus als das persönliche Wort Gottes, als der menschgewordene Sohn sein specifisches Zeugniß und sein Vermittlungswerk erst vollständig organisirt haben, ehe der heil. Geist in neuer, bisher transscendenter Wirkungsweise von Gott ausgehen kann als der dem Vater und dem Sohn immanente Geist, als göttlich persönliches Lebensprincip, und so als personbildendes Princip göttliche Lebenszeugungen beginnen kann. Joh. 16, 7 mit 7, 38 f. Der dem göttlichen Personwort entspringende göttliche Persongeist wird nun das Princip der höchsten Theopneustie, welche die Mysterien des Himmelreichs umfaßt, der apostolischen, so wie der höchsten persönlichen Lebensbildung, eines neuen Menschentypus, welcher das Abbild des eingeborenen Sohnes Gottes ist.

Nach diesen Grundzügen bestimmen wir nun

4. das **Verhältniß des Geistes zu Gott** nach den wesentlichen Momenten, wie sie durch die christliche Offenbarung gegeben sind. —

a) Eine Grundstelle zur Bestimmung dieses Verhältnisses ist Joh. Cap. 14—16. Der Vater, der Sohn und der Geist greifen hier immer ineinander ein, namentlich wird **dem Geist die Fortsetzung derselben persönlichen Functionen beigelegt, wie dem Sohn**, das Lehren,

Erinnern, Zeugen, Verklären, und da dies an die Stelle der Thätigkeit des Sohns gesetzt wird, kann es so wenig eine Personification sein, als beim Sohn selbst. Vgl. namentlich 15, 26, wo dem durch den vorgefundenen Sprachgebrauch an die Hand gegebenen neutralen *πνευμα* (auch רוּחַ ist nicht immer mascul., sondern wechselt das Geschlecht), wie es jetzt vom Vater ausgeht, unmittelbar die personelle Wendung sich anreiht *ἐκεινος μαρτυρησει περι ἐμου*, sofern er jetzt als *ὁ παρακλητος* auftritt. Wie der göttliche *λογος* mit Jesus Christus hervortritt in seiner höchsten Offenbarungsform als göttliche Persönlichkeit, so das göttliche *πνευμα* im Paraklet.*) Und wie der Sohn ausgegangen heißt von Gott für sein Zeugniß, so geht auch der Geist vom Vater aus für das Zeugniß, 15, 26: *παρα του πατρος ἐκπορευεται* (*ἐκεινος μαρτυρησει*), und zwar eben da, wo der Sohn *προς τον πατερα* oder *θεον πορευεται* 16, 7. Dies Ausgehen des Geistes vom Vater bezeichnet so wenig ein ewiges, ein innengöttliches Subsistenzverhältniß, wie es die Dogmatik deutet, als dies beim Ausgehen des Sohnes der Fall ist; indem diesem das Zurückgehen aus der Welt zu Gott correspondirt, ist das Ausgehen eben der Ausgang aus Gott in die Welt. Joh. 16, 28. Der Herr spricht auch deutlich von dem Ausgehen des Geistes als einem Act, der seinem Weggehen aus der Welt nachfolgt in Folge der Sendung des Vaters durch ihn. Vgl.

*) Es ist also sinnverwirrend, wenn man Schriftbestimmungen, die sich auf das letztere Personverhältniß des Geistes beziehen, herabmarkten will mit Berufung auf die das kosmische und theokratische Verhältniß des Geistes betreffenden Bestimmungen.

zu 15, 26 noch 16, 7. 14, 16. Die beiden πορευεσθαι, das Zurückgehen des Sohnes zum Vater und das darauf folgende Ausgehen des Geistes vom Vater sind also Acte, die in Einem geschichtlichen Zeitverhältniß zusammentreffen, nicht einem vorzeitlichen Verhältniß angehören; wie ersteres ein Weggang aus der Welt zu Gott ist, so letzteres ein Ausgang aus Gott in die Welt. Von dem ἐξηλθον beim Sohn aber (Joh. 8, 42 u. s. w.) unterscheidet sich das ἐκπορευεται beim Geist nur dadurch, daß vom Standpunkt des Redenden aus beim Sohn das Kommen schon vollzogen ist, wenn beim Geist das seine beginnt. Der Geist tritt bei den Jüngern eben durch sein nun beginnendes ἐκπορευεσθαι an die Stelle des aus der Welt abgehenden Sohnes als ἀλλος (nicht ἑτερος) παρακλητος, als anderer, d. h. auf ihn folgender Beistand, nicht als andersartiger, der nicht gleicher Qualität ist (ἀλλος unterscheidet der Zahl nach, ἑτερος auch dem Wesen nach), — er ist Stellvertreter des Sohnes. 14, 16 vgl. 12. (Ueber die Bedeutung des παρακλητος s. Meyer zu der Stelle.) Schon aus dieser wesentlichen Coordination mit dem Sohn in Bezug auf Herkunft von Gott und auf Wirken in der Welt ergiebt sich für den Geist dasselbe göttliche Existenzverhältniß wie für den Sohn, nämlich vor dem Ausgang vom Vater eine selbständige Präexistenz bei Gott, was auch in dem dafür gebrauchten παρα liegt, „vom Vater her geht der Geist aus.“ Aber auch als ausgegangener Geist erscheint er, wie der ausgegangene Sohn, vollkommen eins (nicht einerlei) mit Gott als gottinnerlichstes Princip; wie nämlich

der von Gott gesandte Sohn das ewige Leben mittheilt, was eben göttliche Prärogative ist, so bringt der ausgesandte Geist das göttliche Leben mit sich, so wesenhaft und productionskräftig, so *personhaft göttlich*, daß eben in seinem *Zeugen und Begaben das göttliche Leben personhaft wird in den Menschen*, nicht nur eine unbestimmte Kraft wird, sondern ein selbstbewußtes und selbständig thätiges Leben aus Gott wird, ein göttliches Sohnesleben. Daher stellt sich auch die göttliche Majestät gerade im Geist concentrirt dar als *unverletzliche Heiligkeit*, vgl. die unvergebliche Lästerung des Geistes Matth. 12, 31 ff. Der Geist ist überhaupt, auch als menschlicher Geist gedacht, nach biblischem Begriff nicht bloß als etwas an der Persönlichkeit zu denken, wie *Rothe*, theol. Ethik § 12 sich ausdrückt, er ist nicht etwas am Selbstbewußtsein und an der Selbstthätigkeit, sondern ist das Princip davon. Die Persönlichkeit in ihrer specifischen Bestimmtheit ist begründet eben mit und durch die Individualisirung des Geistes; dies bei der ersten Schöpfung, wo durch das göttliche Einhauchen der Mensch lebendige Seele, Persönlichkeit wird; ebenso bei der zweiten Schöpfung, bei der Wiedergeburt, wo durch Mittheilung des Geistes nicht nur dies und jenes am Menschen, in seinem Bewußtsein und Thun, neu wird, sondern *ein neuer Mensch* wird, ein Kind Gottes, eine neue, *gottähnliche Persönlichkeit*. Damit begründet sich eben der ganze selbstbewußte und selbstthätige Antheil, der persönliche Antheil am Leben aus Gott und in Gott. Weiter aber

b) weder die Innerlichkeit des heil. Geistes im Menschen durch Einzeugung, noch seine immanente Einheit mit Gott

hebt die Selbständigkeit des heil. Geistes auf im Unterschied von Gott und von Menschen, denen er innewohnt. Einmal der Ausdruck το πνευμα ἐν ἡμιν, der bei den πνευματικοι gilt, hebt das selbständige Sein des göttlichen Geistes im Unterschied von seinem Sein im Menschen so wenig auf, als dies bei Christus der Fall ist, weil von einem Christus in uns die Rede ist. Es setzt dieser Ausdruck vielmehr gerade das selbständige Außerunssein des Geistes wie Christi voraus und das, was als πνευμα in uns bezeichnet ist, soll eben nur als das dem producirenden Gottesgeist gleichartige Product aus ihm bezeichnet sein. Joh. 3, 6. Auch bei der Bezeichnung: Kraft aus der Höhe (Luk. 24, 49) ist der Geist nicht in sich selbst als unpersönliche Kraft vorausgesetzt, sondern es ist des Geistes Wirkung bezeichnet, oder die aus der Höhe ausgehende und in die Apostel eingehende Kraft, welche, wie Act. 1, 8 deutlicher sagt, eben der Geist in seinem selbständigen Kommen mit sich bringt und in dem menschlichen Subject hervorbringt, daß sie selbst im Besitz von δυναμις sind: Kraft ist des Geistes Wesensäußerung und Mittheilung. Daran reihen sich dann auch die schon erwähnten einzelnen Kraftacte des Geists, wie λαλειν, μαρτυρειν, διδασκειν, Acte, welche ein selbständiges Subject voraussetzen, besonders, da sie dem Geist beigelegt werden nach dem Weggang Jesu und vor dem eigenen Lehrzeugniß der Apostel; letzteres sollte gerade erst durch jene Acte des Geistes bei ihnen begründet werden. Bestimmteres ergiebt noch 1 Kor. 12, 4 ff.: Da wird der Geist von den höchsten Geistesgaben unterschieden, als das Princip derselben (V. 4. 8—10), und zwar ist er dies nicht nur als abstracte

Einheit dieser Gaben, als ein Collectivbegriff derselben, oder nur als unselbständiges göttliches Werkzeug; sondern selbständig bewirkt und vertheilt der Geist die Gaben (V. 11: *παντα δε ταυτα ἐνεργει το ἑν και το αὐτο πνευμα, διαιρουν κ. τ. λ.*), er bewerkstelligt damit in den Gläubigen seine Phanerose (V. 7) und zwar mit einer absolut freien Selbstbestimmung bis ins Einzelne hinaus. V. 11: *διαιρουν ἰδιᾳ ἑκαστῳ καθως βουλεται. Καθως βουλεται* ist dieselbe Bestimmung, wie sie V. 18 von Gott gebraucht ist und Joh. 5, 21 beim Sohn. Diesem gemäß wird auch der Geist 1 Kor. 12, 4—6 zu den *χαρισματα*, zu den neutestamentlichen *δυναμεις* ganz in das gleiche Verhältniß gesetzt wie der Herr zu den *διακονιαι* und wie Gott zu den *ἐνεργηματα*, d. h. wie *ὁ κυριος* das persönliche Princip der *διακονιαι* ist, das Organisationsprincip (Eph. 4, 11), *ὁ θεος* das persönliche Princip aller *ἐνεργηματα* (Eph. 1, 11), so gleich Gott und dem Herrn waltet der Geist als das persönliche Princip in seiner Sphäre, in der Sphäre der *δυναμεις*. Der Geist tritt daher auch Act. 13, 2, wie Gott und der Herr selbst, anordnend auf, mit göttlicher Machtvollkommenheit: sondert mir aus den Saulus zum Werk, zu dem ich ihn berufen habe.“ Es ist also beim Geist an eine bloße unselbständige Gotteskraft oder Eigenschaft ebensowenig zu denken, als bei *ὁ κυριος* oder bei *ὁ θεος* selbst, denen er im Offenbarungssystem coordinirt ist in Selbständigkeit des Willens und des Wirkens. Man hat zwar (besonders Zeller) eingewendet, für den Geist folge aus solcher Verbindung mit den göttlichen Namen die selbständige Göttlichkeit nicht, weil Eph. 4, 5 auch *μια*

πιστις und ἑν βαπτισμα, die doch keine göttliche Person bezeichnen, dem εἱς κυριος coordinirt sei. Allein im Zusammenhang von V. 4—6 sind einander, wie 1 Kor. 12, 4—6, ἑν πνευμα, εἱς κυριος, εἱς θεος και πατηρ coordinirt als die göttlichen Principien, davon jedem, wie dort, seine besondern ökonomischen Beziehungen beigegeben sind. S. meine Erklärung des Epheserbriefes (noch ungedruckt). Nach beiden Stellen 1 Kor. 12 und Eph. 4 bildet der Geist mit dem Vater und dem Sohn oder dem Herrn ein gleich wesentliches und gleich selbständiges gottheitliches Princip zur vollen Constituirung des biblischen Offenbarungsbegriffs und der neutestamentlichen Lebensökonomie, nur daß jedesmal der Vater als der Alles Bestimmende hervorgehoben wird. — So ist der Geist nun auch

c) 1 Kor. 2, 10—12 nicht nur V. 12 bezeichnet als το πνευμα το ἐκ του θεου, sondern zugleich als Gottes eigener Geist V. 10 f. und zwar, da V. 11 το πνευμα του θεου parallel steht dem το πνευμα του ἀνθρωπου, Letzteres mit der näheren Bestimmung το ἐν αὐτῳ, so gehört der göttliche Geist mindestens zum Wesensbestand der göttlichen Natur, wie der menschliche Geist zum Wesensbestand der menschlichen Natur. Der Geist ist nun aber bei Gott in absolutem Sinn Wesensbestand der göttlichen Natur, nicht relativ, wie beim Menschen, denn — das darf nie übersehen werden — der Mensch hat nur Geist, während er Fleisch ist, Gott aber ist Geist (πνευμα ὁ θεος), Geist ist sein Wesen, ist das, vermöge dessen er der Gott ist, der er ist, wie Fleisch unser Wesen ist, vermöge dessen wir die Menschen sind, die wir sind. Joh. 4, 24. Vgl. Jes. 31, 3: „Aegypten ist Mensch

und nicht Gott, und ihre Rosse sind Fleisch und nicht Geist," wo einerseits בָּשָׂר und אָדָם, andrerseits רוּחַ und אֵל einander entsprechen. Im Geist ist also gerade das Distinctive der göttlichen Wesenheit im Ganzen bezeichnet, nicht nur ein Bestandtheil des göttlichen Wesens, wie in unserer Natur, oder ein erst durch einen innengöttlichen Proceß sich bildendes Product z. B. durch ein göttliches sich Denken oder sich von sich Unterscheiden (Rothe, Dogmatik S. 78 f.). Der göttliche Geist ist die mit dem göttlichen Sein unmittelbar und unveränderlich coexistirende Wesensbestimmung: πνευμα ὁ θεος.

Indem aber der Geist eben das Wesen Gottes ist, ist er es nicht in abstractem Sinn, nicht als unbewußtes, unthätiges, oder nicht frei thätiges Sein in Gott. Es wird dem göttlichen Geist unmittelbar 1 Kor. 2, 11 nach Analogie des menschlichen Geistes namentlich das Wissen und zwar das Wissen dessen, was Gott innerlich ist, das Wissen der Eigenheit Gottes als etwas Selbständiges beigelegt, und damit soll eben auch das voraus V. 10 genannte selbstthätige Durchforschen der Tiefen Gottes beim Geiste begründet sein. Unter diesen Tiefen sind aber nicht für Gott selbst dunkle oder für den ihm immanenten Geist erst zu erforschende Tiefen des göttlichen Wesens gemeint, so daß Gott durch das Forschen des Geistes erst zum Selbstbewußtsein käme, oder daß der Gott immanente Geist ein Erkennen Gottes erst für sich erwerben müßte; sondern unter τα βαθη του θεου ist das für die Welt an Gott Verborgene und Unzugängliche verstanden (V. 9: „was kein Auge gesehen hat" u. s. w., hat Gott uns geoffenbart durch

seinen Geist, — denn der Geist erforscht alle Dinge, auch die Tiefen Gottes," d. h. eben das nie Gesehene u. s. w.); es ist nach dem Zusammenhang mit V. 7 Gottes ewige πρόθεσις gemeint mit ihrem Herrlichkeitsmysterium in Bezug auf die Gott Liebenden. So ist auch ferner unter dem Forschen des Geistes nicht ein Act gemeint, der ihm sein eigenes Wissen von Gott erst vermittelt, sondern es bezieht sich auf die das menschliche Wissen vermittelnde Offenbarung des göttlichen Geistes einerseits (V. 10), und auf den nach V. 12 den Aposteln immanent gewordenen Geist, vermöge dessen sie als pneumatische Menschen das göttlich Pneumatische, die Tiefen des göttlichen Mysteriums, fassen können. Das Erforschen ist also nicht ein hypostatischer Act des Geistes innerhalb seiner gottheitlichen Subsistenz, sondern ist ein Act des Geistes in seiner ökonomischen Subsistenz, ein für den Zweck der Offenbarung in den Aposteln sich vollziehender Geistesact, ein Uebergangsact für den Offenbarungsact, wie Joh. 16, 13, wo in den Worten: ὅσα ἂν ἀκούσῃ, λαλήσει ebenfalls beim ausgegangenen Geiste sein Hören den Uebergang bildet zu seinem offenbarenden λαλεῖν bei den Aposteln; dasselbe Verhältniß, wie auch beim ausgegangenen Sohn sein Offenbarungszeugniß bis ins Einzelne vermittelt ist durch sein auf den Vater gerichtetes Sehen und Hören. Joh. 5, 19. 30. Alle diese Bezeichnungen gehen nicht auf abstract immanente, der absoluten Ewigkeit angehörige Vorgänge innerhalb der Gottheit, sondern auf transeunte Offenbarungsacte, auf die ökonomische Thätigkeit innerhalb in der Welt. Es sind nicht Gott immanente Acte, sondern für das Immanentwerden des Göttlichen in der Welt, speciell in den

Menschen bestimmte Acte. Durch ihr Ausgehen aus Gott in die Welt sind Sohn und Geist eben aus der innengöttlichen Subsistenzform, aus dem Sein beim Vater, eingegangen in eine innenweltliche Subsistenzform, ohne daß aber bei ihnen über der letzteren die erstere aufhörte, so wenig als bei Gott im Allgemeinen mit seinem immanenten Sein in der Welt sein transscendentes Fürsichsein aufgehoben ist; der Sohn bleibt auch in der Welt ὁ ὢν ἐν τῳ οὐρανῳ, ἐν μορφῃ θεοῦ ὑπαρχων, ebenso der ausgegangene Geist bleibt der Gott immanente Geist. Aber in ihrer innenweltlichen Subsistenz haben Sohn und Geist einzugehen in das Gesetz und in das Geschäft der successiven Entwicklung, weil ohne diese an die endlichen Menschen und an die endliche Welt die zu offenbarende und zu realisirende Wahrheit nicht zu bringen ist; dabei bleiben Sohn und Geist in stetiger Selbstbeziehung zu Gott als dem Urquell und dem Gegenstand der Offenbarung, sie pflegen mit ihm in allen Einzelheiten der Offenbarung eine selbstthätige Communication. Im Anschluß an die Dispensationsbestimmungen des Alles bestimmenden Vaters und an die Fassungskraft der Menschen holen sie Eines um das Andere aus der Tiefe Gottes hervor zur Mittheilung; daher ein Hören, Sehen und entsprechendes Zeugen, ein successives Durchforschen dessen, was hergehört, wie ein Lehrer mit den Schülern den Weg der Forschung und Zerlegung betreten muß, um das, was er weiß, ihnen beizubringen.

Indem nun 1 Kor. 2, 11 nach Analogie des menschlichen Geistes dem innengöttlichen Geist das Wissen des Gott Eigenen beigelegt wird, dem transeunten Geist das

Erforschen desselben zum Zweck der explicirenden Darlegung, so dürfen wir deßhalb den Geist nicht nach dem Vorgang der Philosophie nur das Selbstbewußtsein Gottes nennen, oder das Denken, den Gedanken Gottes. Dies würde voraussetzen, daß Gott nur Geist habe, wie wir, statt daß er Geist ist. Daß wir Geist haben, macht unser Sein nur theilweise zu einem geistigen neben einem ungeistigen, einem unbewußten und unfreien Sein in unserer Natur; auch haben wir das Geistige selbst nur als Anlage in uns, die in einem bestimmten Proceß entwickelt werden muß. Eben damit haben wir nur die geistigen Qualitäten, um zum Wesen der Persönlichkeit ausgebildet zu werden, zu einem wahrhaft in sich selbständigen, frei wissenden und wirkenden Geisteswesen. — Dies ist bei uns erst das Resultat eines vorangegangenen Entwicklungsprocesses. Schon unser Selbstbewußtsein ist ebendaher der Art, daß es nur in allmählicher Entwicklung seiner Thätigkeit sich als Selbst von Anderem unterscheidet, nur in einzelnen Acten und Processen sich denkt, festhält und zusammenfaßt. Indem nun aber Gott Geist ist im absoluten Sinne, darf ein solcher geistiger Zustand und Proceß in Gott nicht angenommen werden. Gott muß nicht erst sich selber [illegible] als Ich unterscheiden gegenüber von einem Nicht-Ich innerhalb seiner oder außerhalb, muß nicht sich selber [illegible] [illegible] zusammenfassen, um sich immer als Person bewußt und seiner immer mehr habhaft zu werden, wie man sich von Gott zu sprechen erlaubt; er [illegible] sich nicht erst zu [illegible] [illegible], er ist die absolut [illegible] [illegible] [illegible] in seinem ganzen Sein [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] ganzen



Sein als Ich. Nichts Ungeistiges oder noch nicht Geistiges, nichts Dunkles oder Unbewußtes, keine erst geistig zu entwickelnde Natur und kein irgendwie naturnothwendiger Proceß ist in Gottes Wesen, wie in unserem; sondern Gottes ganzes Wesen ist Geist, auch das, was man etwa als Natur in Gott bezeichnen will, ist nicht erst etwas in Geist zu Erhebendes: das göttliche Wesen ist bis in die innersten Tiefen und zugleich, wenn wir bei der Schwachheit unserer Sprache so sagen dürfen, bis in das Aeußerste durch und durch Wissen und Freiheit, ist die ewig selbständige Klarheit und Wahrheit, ist Licht; nicht processirt er sich erst aus Finsterniß in Licht, aus Natur in Geist, aus Unbewußtem in Bewußtsein.

Indem so im Geiste als der Wesensbestimmung des ganzen göttlichen Seins eben das innengöttliche Personwesen sich zusammenfaßt, reflectirt sich das Gleiche auch in der ökonomischen Stellung des Geistes, wo Gott für den Zweck der Offenbarung die Selbstunterscheidung seines Wesens in Vater, Sohn und Geist vollzieht, nicht aber für den Zweck seines sich selbst Denkens und sich selbst Setzens. Auch im ökonomischen Gottesverhältniß bildet der Geist nicht den bloßen Hintergrund als Selbstbewußtsein Gottes, oder tritt in ihm gar nur eine unpersönliche Potenz auf, vielmehr ist und wirkt im Geist das wissende Selbst Gottes, das in persönlich freier Offenbarung alles Wissen über Gott hervorbringt, wie im λογος das sich aussprechende Selbst Gottes auftritt, das abbildliche und sich abbildende Selbst Gottes, in welchem alles Wort und Werk Gottes sich zur Darstellung bringt, wie im Geist zur Verinnerlichung.

Erforschen desselben zum Zweck der explicirenden Darlegung, so dürfen wir deßhalb den Geist nicht nach dem Vorgang der Philosophie nur das Selbstbewußtsein Gottes nennen, oder das Denken, den Gedanken Gottes. Dies würde voraussetzen, daß Gott nur Geist habe, wie wir, statt daß er Geist ist. Daß wir Geist haben, macht unser Sein nur theilweise zu einem geistigen neben einem ungeistigen, einem unbewußten und unfreien Sein in unserer Natur; auch haben wir das Geistige selbst nur als Anlage in uns, die in einem bestimmten Proceß entwickelt werden muß. Eben damit haben wir nur die geistigen Qualitäten, um zum Wesen der Persönlichkeit ausgebildet zu werden, zu einem wahrhaft in sich selbständigen, frei wissenden und wirkenden Geisteswesen, — dies ist bei uns erst das Resultat eines vorangegangenen Entwicklungsprocesses. Schon unser Selbstbewußtsein ist ebendaher der Art, daß es nur in allmählicher Entwicklung seiner Thätigkeit sich als Selbst von Anderem unterscheidet, nur in einzelnen Acten und Processen sich denkt, fortbildet und zusammenfaßt. Indem nun aber Gott Geist ist im absoluten Sinn, darf ein solcher geistiger Zustand und Proceß in Gott nicht hineingelegt werden. Gott muß nicht erst sich selber denkend als Ich unterscheiden gegenüber von einem Nicht-Ich innerhalb seiner oder außerhalb, muß nicht sich selber erforschen, auseinandersetzen, zusammenfassen, um sich seiner als Person bewußt und seiner immer mehr habhaft zu werden (wie man sich von Gott zu sprechen erlaubt); er arbeitet sich nicht erst zur Persönlichkeit herauf, er ist die absolut bestehende Urpersönlichkeit. Als Geisteswesen in seinem ganzen Sein hat und weiß er sich auch in seinem ganzen

Sein als Ich. Nichts Ungeistiges oder noch nicht Geistiges, nichts Dunkles oder Unbewußtes, keine erst geistig zu entwickelnde Natur und kein irgendwie naturnothwendiger Proceß ist in Gottes Wesen, wie in unserem; sondern Gottes ganzes Wesen ist Geist, auch das, was man etwa als Natur in Gott bezeichnen will, ist nicht erst etwas in Geist zu Erhebendes: das göttliche Wesen ist bis in die innersten Tiefen und zugleich, wenn wir bei der Schwachheit unserer Sprache so sagen dürfen, bis in das Aeußerste durch und durch Wissen und Freiheit, ist die ewig selbständige Klarheit und Wahrheit, ist Licht; nicht processirt er sich erst aus Finsterniß in Licht, aus Natur in Geist, aus Unbewußtem in Bewußtsein.

Indem so im Geiste als der Wesensbestimmung des ganzen göttlichen Seins eben das innengöttliche Personwesen sich zusammenfaßt, reflectirt sich das Gleiche auch in der ökonomischen Stellung des Geistes, wo Gott für den Zweck der Offenbarung die Selbstunterscheidung seines Wesens in Vater, Sohn und Geist vollzieht, nicht aber für den Zweck seines sich selbst Denkens und sich selbst Setzens. Auch im ökonomischen Gottesverhältniß bildet der Geist nicht den bloßen Hintergrund als Selbstbewußtsein Gottes, oder tritt in ihm gar nur eine unpersönliche Potenz auf, vielmehr ist und wirkt im Geist das wissende Selbst Gottes, das in persönlich freier Offenbarung alles Wissen über Gott hervorbringt, wie im λογος das sich aussprechende Selbst Gottes auftritt, das abbildliche und sich abbildende Selbst Gottes, in welchem alles Wort und Werk Gottes sich zur Darstellung bringt, wie im Geist zur Verinnerlichung.

Beides, das Wissen des Geistes und das Sprechen des Logos, ist eben wieder nicht in logisch idealer Form zu verstehen, als bloß denkendes Wissen, und Gedanken hervorbringendes Sprechen; dies ist es bei uns, bei denen Wissen und Sprechen wegen unsrer geistigen Unreife und Unmacht kein reales Sein und Wirken ist. Vielmehr wie das sprechende Selbst Gottes, der λογος, das Leben ist im absoluten Sinn, so das wissende Selbst Gottes, der Geist, ist die Kraft im absoluten Sinn, die lebendigmachende, Leben erzeugende; nicht die blinde, fatalistische Kraft, sondern die freie, die persönliche Gotteskraft ist der Geist in der Klarheit des Wissens und des Offenbarens, die Kraft als die persönliche Wahrheit und Weisheit; daher die charakteristischen Bezeichnungen für das Wesen und Wirken des Geistes: Kraft, Licht, Wahrheit, Offenbaren, Zeugen, Wissenmachen, Lehren, und dies Alles so, daß die Wirkung eine persönlich belebende und verklärende ist, kein bloß logisches Erklären oder theoretisches Dociren und Wissen, sondern ein Erleuchten mit erweckender und befruchtender Kraft, ein Führen in die Wahrheit und ein Sein in der Wahrheit, ein Begaben mit geistigen Lebenskräften. So ist der Geist Gottes nach außen in seinem weltökonomischen Verhältniß das intelligente Gottesprincip aller Kräfte und Kraftformationen in der geistigen und physischen Welt, die Alles durchschauende und durchdringende Kraft, die Licht und Wahrheit wirkt. Vgl. 1 Kor. 12, 8. 11. 4.*)

*) Zu empfehlen ist ein Schriftchen, das sich auszeichnet durch Feinheit und Klarheit der Gedanken, Nüchternheit und ernsten Wahrheitssinn:

Nachdem wir den biblischen Begriff des Vaters, Sohnes und Geistes je besonders entwickelt haben, gehen wir noch näher ein

IV. auf das Verhältniß von Vater, Sohn und Geist.

Es begegnet uns unter den Stellen, wo alle drei Subjecte verbunden sind, vor Allem

1. die Taufformel Matth. 28, 19. Hier werden der Vater, der Sohn und der heilige Geist nicht als abgesonderte Namen aufgeführt, vielmehr unter den Namen als etwas Einheitliches subsumirt: *το ὀνομα του πατρος και του υἱου και του ἁγιου πνευματος*, nicht *τα ὀνοματα*, nicht einmal mit specificirender Wiederholung des Artikels (*και το του υἱου κ. τ. ἑ.*), während auf der andern Seite Vater, Sohn und Geist jeder besonders articulirt sind: *του πατρος* u. s. w.; wir haben also drei unterschiedene Subjecte unter dem Einen Namen befaßt. In unsrem Zusammenhang, wo es sich um die Verkündigung einer neuen Gotteslehre handelt (*μαθητευειν*) und um einen neuen Gottesbund (*βαπτιζειν εἰς*), ist der einheitliche Name schlechthin eben der Gottesname; und in die Reihe der alten Gottesnamen tritt nun der Name: Vater, Sohn und Geist ein. Deßhalb aber ist es nun nicht nur nominelle Einheit, denn der Name ist bei Gott*) charakteristische Bezeichnung dessen, was er ist, keine bloße Titulatur, ist Ausdruck der göttlichen Persönlichkeit; also, sofern der Name eben

---

Wörner, Das Verhältniß des Geistes zum Sohn aus dem Johannesevangelium dargestellt. 1862. Es umfaßt mehr, als der Titel verspricht, indem das ganze trinitarische Verhältniß zur Sprache kommt.

*) Vgl. die gute Auseinandersetzung über die göttlichen Namen: Oehler, Alttestamentliche Theologie. I. Abth. § 56.

ihr Ausdruck ist, ist damit nicht die Persönlichkeit bezeichnet in ihrem unmittelbaren inneren Sein, nach dem ganzen Inbegriff ihrer Vollkommenheit (alte Dogmatik), wohl aber die Persönlichkeit, wie sie ihrem Wesen entsprechend heraustritt, sich einen Namen macht, sich offenbart und geoffenbart ist, also die Person in ihrer eigenthümlichen Selbstdarstellung im Verhältniß zur Welt.*) Vater Sohn und Geist, als unter *το ὀνομα* subsumirt, dürfen wir also nicht als unmittelbare Selbstunterscheidungen des göttlichen Wesens ad intra fassen, sondern ad extra, in Bezug auf die Offenbarungsökonomie, also als ökonomische Bestimmungen, sie beziehen sich auf das neue, durch die neutestamentliche Offenbarung begründete göttliche Weltverhältniß. Da ferner Vater, Sohn und Geist nicht als eine Mehrheit von Namen aufgeführt sind, als Benennungen dreier besonderer göttlicher Wesen, sondern zusammen in das Eine Gottes-*ὀνομα* befaßt, so ist eben damit eine Einheit ausgedrückt, wonach in Vater, Sohn und Geist die Eine göttliche Persönlichkeit ihre eigenthümliche Selbstdarstellung, ihr *ὀνομα* hat. Weiter liegt es auch schon in der Natur der Bezeichnung Vater und Sohn, daß jedes Subject wieder in persönlicher Selbständigkeit zu denken ist,

---

*) Daher Lev. 24, 11 „den Namen lästern" so viel ist als Lästerung Gottes selbst, wie er nämlich geoffenbart ist. Exod. 23, 21 heißt es: „mein Name ist in ihm" von dem Engel d. h. Gesandten, in welchem Gott nach andern Stellen sich persönlich offenbar und gegenwärtig macht, zur Erscheinung kommt. Daher auch, wo menschliche Personen nach ihrem äußern Charakter erwähnt werden, *ὀνοματα* für die Personen selbst gebraucht wird. Act. 1, 15. Apok. 3, 4. 11, 13.

eben in dem Offenbarungsverhältniß. Das Gleiche kommt daher auch dem heiligen Geist in dieser Verbindung zu. Denn abgesehen von den schon behandelten sonstigen Bestimmungen über den Geist, wird Niemand mit zwei persönlichen Bezeichnungen, wie Vater und Sohn es sind, ein drittes Unpersönliches, wie der Geist, als bloße Gabe von Vater und Sohn gefaßt, es wäre, in den Begriff Eines Namens zusammenfassen. Nun wird der Geist im N. Test. allerdings auch als göttliche Gabe bezeichnet, aber es trifft dasselbe auch beim Sohn zu, ohne daß wir deßhalb den Sohn zu einer unpersönlichen Gabe Gottes machen dürften. Joh. 3, 16: „Gott hat seinen Sohn gegeben," wie: „Gott hat seinen Geist gegeben;" 6, 32 f.: „mein Vater giebt euch das wahrhafte Brod vom Himmel," vgl. mit V. 51: „ich bin das Lebensbrod, das aus dem Himmel herabgestiegen ist; umgekehrt heißt auch der Geist von Gott gesandter (Paraklet), wie der Sohn. Joh. 14, 26. 16. Es ist also eine persönliche Einheit der drei selbständigen Subjecte durch die Subsumtion unter den Einen göttlichen Namen gegeben, eine Einheit, wo jeder ebenso collectiv das Ganze in sich reflectirt, το ὄνομα, die sich offenbarende göttliche Persönlichkeit, wie er innerhalb des Ganzen distinctiv sein Eigenes hat: der Vater als Vater, der Sohn als Sohn, der Geist als Geist. Die Taufe auf Christum den Sohn umfaßt daher die ganze trinitarische Taufe, wie dies auch bei der Taufe mit dem heil. Geist der Fall ist. Act. 2, 38. Luk. 3, 16. Act. 19, 2—6. Wir haben also in der Taufformel mehr nicht, als die ökonomische Dreieinigkeit, den Einen Gott, wie er sich offenbar gemacht hat und gegen-

wärtig ist, d. h. seinen Namen hat in der Offenbarungsweise des Vaters, des Sohnes und des Geistes. Ebenso geben uns

2. auch die sonstigen trinitarischen Stellen nur nach der ökonomischen Seite genauere Bestimmungen. Ueber 1 Kor. 12, 4—6 und Eph. 4, 4—6 wurde schon oben gesprochen S. 108 ff. Es kommt nun noch dazu 2 Kor. 13, 13. Hier knüpft sich an den Herrn Jesus Christus die *χαρις* an, an *ὁ θεος* die *ἀγαπη*, an den heil. Geist die *κοινωνια*, und zwar so, daß diese Begriffe durch die Verbindung mit *μετα παντων ὑμων* als von dem Herrn, von dem Vater und von dem heiligen Geist ausgehende Heilswirkungen gefaßt sind.

Die Genitiv-Verbindung bei *ἡ κοινωνια του ἁγιου πνευματος* kann kein anderes Verhältniß ausdrücken, als die zwei anderen, d. h. die Gemeinschaft als eine vom Geist ausgehende Wirkung, die vermöge des *μετα* eben auf die genannten *παντες* sich bezieht, der Inhalt aber der vom Geist zu bewirkenden Gemeinschaft ist eben die Gnade Jesu Christi und die Liebe des Vaters, die *κοινωνια μετα του πατρος και μετα του υἱου αὐτου Ἰησου Χριστου*. 1 Joh. 1, 3, vgl. die Beziehung auf den Geist 4, 13. Es sind also wieder göttliche Weltbeziehungen ausgedrückt, wie sie in der Heilsökonomie begründet sind. Wie verhalten sich nun die Begriffe „Liebe, Gnade, Gemeinschaft" zu einander? — Darin spiegelt sich auch das gegenseitige Verhältniß der Subjecte Gott, Herr und Geist. Liebe und Gnade schließen ihrem Begriff nach einander nicht aus, sie gehören wesentlich zusammen, bilden Ein Wesen, also auch Gott und der Herr,

Vater und Sohn. Aber Liebe und Gnade verhalten sich darum nicht schlechthin coordinirt zu einander, und nicht erst aus dem gleichmäßigen Beitrag Beider entsteht das ihnen gemeinsame Wesen; nicht die Gnade erzeugt erst die Liebe, sondern die Liebe ist das Primäre und Allbefassende, sie schließt die Gnade ein, wie der Vater den Sohn, und sie setzt die Gnade heraus, wie wieder der Vater den Sohn. Liebe und Gnade aber wieder stiften eben Gemeinschaft, bedingen und tragen die Gemeinschaft, deren ökonomisches Princip der Geist ist, wie das der Liebe und Gnade der Vater und Sohn ist. Und doch wieder ist die Gemeinschaft an und für sich nicht bloßes Product der Liebe und Gnade, sondern ist in letzterer schon enthalten; Gemeinschaft ist das eigenste Wesen der Liebe und der Gnade, wie der Geist das Wesen des Vaters und des Sohnes: der Geist bringt eben in wesenhafte Verbindung mit der Alles begründenden Liebe des Vaters und mit der besondern Gestaltung derselben in der vom Herrn ausgehenden Gnade. Das ganze Verhältniß also, wie es in der heilsökonomischen Liebe, Gnade und Gemeinschaft sich darstellt, ist eben entsprechend dem Verhältniß der dazu gehörigen Subjecte, dem gegenseitigen Verhältniß von Vater, Sohn und Geist.

Aehnlich ist 1 Petr. 1, 2 f. Vater, Sohn und Geist in der Einheit des Erwählungswerks gefaßt, wie es in der Gemeinde geschichtlich geworden, aber wieder so, daß an den Vater als den Alles Bestimmenden die Alles bedingende vorzeitliche Erwählungsliebe geknüpft ist, an den Sohn die Versöhnung als die sich organisirende Erwählungsgnade, an den heiligen Geist die Heiligung als die sich verinnerlichende und Gemeinschaft stiftende Erwählungskraft.



Stellen wir nun

3. die **Resultate aus dem bisher Entwickelten über das Verhältniß von Vater, Sohn und Geist** zusammen. Sowohl in den Benennungen der Subjecte Vater, Sohn und Geist, als in den näheren Erklärungen über sie (in dem, was speciell an jedes Subject geknüpft wird), zeigt sich immer derselbe Grundbegriff, nämlich die **wesenhafte Einheit im Unterschiede**, und zwar im Unterschied **freier Selbständigkeit**. Nie werden Sohn und Geist im Vater zu bloßen Momenten oder Prädicaten seines Seins und Wirkens, sondern sie haben ihre eigenthümliche gottheitliche Existenz und ihr eigenthümliches Gotteswerk mit eigenem gottheitlichem Wissen und Wollen, ohne aber andrerseits in dieser Unterschiedenheit je vom Vater geschieden zu sein, sondern wesenhaft eins mit ihm bleiben und wirken sie in ihrer Selbständigkeit. Diese einheitliche Selbständigkeit der drei Subjecte ist nun aber damit nicht genügend bestimmt, daß man, wie es gewöhnlich geschieht, nur schlechtweg sagt, es sei ein gegenseitiges Ineinandersein, eine gegenseitige Einwirkung und Mittheilung. Es besteht wohl **diese Gegenseitigkeit, aber es ist auch in dieser Gegenseitigkeit** nicht Einerleiheit, sondern **Unterschied**. Nicht gleichmäßig ist und wirkt jedes Subject im andern: der Vater ist und wirkt im Sohn und Geist eben als Vater, der Sohn im Vater und Geist eben als Sohn, der Geist im Vater und Sohn eben als Geist, und darin liegt eine Verschiedenheit des Ineinander. Zwar sofern Sohn und Geist als Gottes Sohn und Geist wesenhaft der θεοτης des Vaters angehören, sind sie allerdings **wesentlich** dem

Vater gleich, nicht ungleich wie ein Geschöpf, das eben als solches nur ähnlich sein kann. Eine Ungleichheit liegt aber in der gegenseitigen Relation und Stellung, wenn schon nicht im Wesensbesitz selbst, nicht im Inhalt und in der Qualität, d. h. der Sohn ist nicht weniger göttlichen Wesens, nicht in geringerem Maß Gott, als der Vater, er ist kein Halbgott, oder ein Wesen, das nur an gewissen göttlichen Eigenschaften und Wirkungen participirt, wie Engel und Menschen als Söhne Gottes: („alles, was der Vater hat, ist mein," „in Christus wohnt *το πληρωμα της θεοτητος*"); der Geist ist ebenfalls nicht weniger göttlichen Wesens als Vater und Sohn (wo der Geist Wohnung macht, macht eben Vater und Sohn Wohnung, erfolgt die Verklärung in die göttliche *δοξα* des Vaters und des Sohnes; Verletzung des Geistes ist geradezu unvergeblich u. s. w.). Also nicht das Mehr oder Minder unterscheidet — das hieße die Theilbarkeit in das innengöttliche Wesen selber hineintragen, welchem Sohn und Geist als Gottes Sohn und Geist angehören; nicht in der Wesensqualität liegt der Unterschied, aber in der Weise, wie der Vater, der Sohn und der Geist Gott ist. Des Vaters Gottheit ist nicht in der des Sohnes und Geistes principiell beschlossen, wohl aber ist es umgekehrt: Sohn und Geist ist göttlichen Wesens eben nur dadurch, daß Sohn und Geist bei Gott, in Gott, aus Gott dem Vater ist. Dagegen der Vater hat Beide principiell in sich und bei sich eben als Vater; der Vater ist also schon dem Namen nach der Urselbständige und Urcausale, ist die gottheitliche

Urpersönlichkeit, er heißt daher allein unmittelbar ὁ ϑεος. Den schon erwähnten Unterschied in der Weise des Gottseins spricht auch in dieser Richtung eine in der abendländischen Kirche anerkannten Formel aus, nur daß davon keine consequente Anwendung gemacht ist. Der Vater wird nämlich prädicirt als fons et principium totius deitatis, oder wie Luther sagt: „Der Vater ist der Ursprung und Quell der Gottheit, von welchem sie der Sohn hat." Ebenso gilt vom Geiste, daß er gottheitliche Subsistenz hat nur als des Vaters und des Sohnes Geist (ein Unterschied in der Subsistenzweise). — Sohn und Geist sind Gott nur, sofern sie participiren an der Gottheit des Vaters als des Einen Gottes. Eben daher muß nun aber auch anerkannt werden, daß allerdings eine Unterordnung oder Abstufung stattfindet innerhalb der Weise der Subsistenz.*) Es ist ein Verhältniß der Origination (daher Vater) und der Derivation (daher Sohn und Ausgehen des Geistes). Hiebei darf aber nicht übersehen werden, daß in der Schrift, wie wir fanden, dieses Derivationsverhältniß nicht, wie es mit der kirchlichen ἀγεννησια, γεννησις und ἐκπορευσις geschieht, in das innere Gotteswesen der Ewigkeit hypostatisch hineinverlegt wird, jedoch auch nicht in den Schöpfungsact wird es verlegt, als

*) Twesten, Dogmatik. Bd. II. S. 254 ff. Auch Philippi. II. S. 137 muß einräumen, in der ältesten Zeit hätten die Kirchenlehrer noch vorherrschend an der Subordination des Sohnes und Geistes unter den Vater festgehalten. Aber mit der Sache ist man nicht fertig, wenn man die Subordination nur auf Christus als Menschensohn beschränken will; sie liegt in den Ausdrücken „Vater, Sohn, Geist" umsomehr, je mehr man diese gerade als ewig immanente Gottesunterscheidung premirt.

außergöttlicher Act, noch auch erst in das innenweltliche Offenbarungsverhältniß, sondern vor aller Offenbarung, vor Grundlegung der Welt, aber mit Beziehung auf sie tritt der Eine Gott durch einen innengöttlichen Act, nicht durch einen Schöpfungsact, in das Derivationsverhältniß, das ihm als Vater den eingeborenen Sohn und den ausgehenden Geist anreiht. Da also tritt dieses trinitarische Verhältniß auf, wo es sich um das Transeuntwerden des göttlichen Wesens und Wirkens handelt, um den Uebergang zur Descendenz für den Zweck einer Weltschöpfung und für die daran sich knüpfenden Selbstoffenbarungen Gottes. Verschwindet nun aber in dieser trinitarischen Abstufung nicht die Absolutheit oder Unbedingtheit, die doch zum göttlichen Sein wesentlich gehört? Allerdings liegt die Absolutheit im göttlichen Wesen selbst, aber nicht als eine Naturnothwendigkeit — diese wäre gerade Bedingtheit —, sondern die Absolutheit besteht eben als freie Macht und so auch als die Macht, unabhängig von allen äußeren Bedingungen sich selbst zu bedingen, sich selbst Grenzen zu setzen: so setzt Gott sich selbst Bedingungen, indem er freie Wesen sich gegenüber setzt, und eben damit tritt Gott aus der Transscendenz in die Descendenz. Descendenz des Göttlichen kann nicht erfolgen ohne ein Heraustreten Gottes aus der innengöttlichen Unbedingtheit, damit eben von Gott aus die außergöttliche Existenz eines endlichen Seins ermöglicht werde, und zwar nach biblischem Begriff eines Seins, das, wenn schon außerhalb Gottes, doch nicht ohne Gott, nicht als ungöttlich bestehen soll, sondern in der Verbundenheit mit Gott, ja das zur Theilnahme am göttlichen Sein er-

hoben oder verklärt werden soll. Für diesen Weltzweck und Offenbarungszweck setzt nun Gott vor allem innerhalb seines eigenen Wesens die Urverbindungs-Relationen, er vollzieht in sich selbst die Urbedingungen für eine göttlich bedingte Welt, und bedingt so sich selbst zu einem Sein als Vater, Sohn und Geist, tritt aus seinem innersten Centralsein in ein Verhältniß des Auseinander- und Ineinanderseins. In dieser freien Selbstbedingung Gottes effectuirt sich eben die Unbedingtheit, die dem göttlichen Wesen eigen ist, als freie Macht für die Begründung und Entwicklung eines von ihm bedingten und mit ihm verbundenen Seins. Nicht nach innen, im göttlichen Wesen selbst, tritt Beschränkung ein, beim Sohn und Geist so wenig als beim Vater, da das dem Vater als dem Gott Wesentliche auch im Sohn und Geist ihr göttliches Selbstwesen bildet; nur nach außen, in seiner Bethätigung und Offenbarung (nicht in seinem inneren Selbstbestehen) beschränkt sich das göttliche Sein, indem es sich im Verhältniß von Vater, Sohn und Geist in ein Derivationsverhältniß auseinandersetzt, dies eben für das Schaffen und Durchdringen einer Welt, in welcher ein analoges Derivationsverhältniß die Grundlage bilden soll für ihre Verklärung, für eine Entwicklung, wo endlich Gott als der Vater ebenso in der Welt sein Abbild haben soll, indem er das das All bestimmende Wesen ist in Allem, wie er dies urbildlich ist in seinem ausgegangenen Sohn und Geist. 1 Kor. 15, 27 f. Im Schriftbegriff gehört hiernach das Gottesverhältniß, welches in Vater, Sohn und Geist sich auseinandersetzt, weder bloß der Zeit an (ökonomisch), noch auch schon der abstracten Ewigkeit (hypostatisch),

sondern architypisch steht es auf der Grenze zwischen Ewigkeit und Zeit, da, wo die ewige Gottheit sich erschließt zu einer in ihr selbst principiellen Begründung einer Schöpfungsökonomie und einer Gnadenökonomie als neuer Schöpfungsökonomie, Beides für den Zweck der Selbstexistenz einer göttlich zu verklärenden Welt. Ehe eine außergöttliche Schöpfung möglich ist, bilden sich innengöttliche Schöpfungsprincipien, die das göttliche Urwesen in sich haben als Selbstwesen, als selbständiges Bestehen, unbedingt durch ein göttliches oder nichtgöttliches Sein, das außerhalb ihrer selbst wäre; während dann der Schöpfung das göttliche Urwesen nur sich mittheilt durch seine gottheitlichen Vermittlungsprincipien, und nur bedingt durch die selbständig fortzubildende Verbundenheit mit den göttlichen Vermittlungsprincipien. Daß der Sohn und der Geist bei dem Uebergang zur Schöpfung ihrem gottheitlichen Wesen nach erst entstanden seien, ist damit nicht gesagt, es ist dies schon durch den alles Entstehen negirenden Begriff des Gottheitlichen ausgeschlossen. Aber die besondere Subsistenzweise als Sohn und als ausgehender Geist, dieser Modus des göttlichen Seins bildet sich eben erst mit dem Uebergang zur Schöpfung einer Weltökonomie, bildet sich alsinnengöttliche *ἀρχη* derselben; so weiter mit dem Uebergang zur Schöpfung der Gnadenökonomie bildet sich nun in specieller Weise die Subsistenzweise des Sohnes als *σαρξ γενομενος* und des Geistes als *παρακλητος*, ohne daß Sohn und Geist ihrem göttlichen Wesen nach erst entstehen.*) Fallen nun aber die trinitarischen Aussagen der

*) *οὐπω ἠν πνευμα ἁγιον* Joh. 7, 39 will heißen, wie dort voran steht, in der für Gläubige empfänglichen Weise.

Schrift immer nur in das göttliche Verhältniß zur Welt (nicht zu sich selbst), zur Weltschöpfung und zum Welttheil, so ist dies wieder nicht so zu verstehen, daß Vater, Sohn und Geist deshalb nur innenweltliche Offenbarungsformen wären, sondern sie sind gerade die vorweltlichen, gottheitlichen Offenbarungsprincipien. Auch muß dieses gottheitliche Offenbarungsverhältniß immerhin seinen entsprechenden Grund haben im eigenen Urwesen der Gottheit, und die Schrift selbst giebt den als Sohn und Geist hervortretenden Offenbarungsprincipien eine immanente Existenz in ὁ θεος, in der göttlichen Urpersönlichkeit als Voraussetzung ihrer Offenbarung; sie sind gotthafte Grundwesen, die schon vor aller Offenbarung und vor einer Weltwerdung der unerforschlichen Tiefe des allein wahren Gottes angehören. Dies, das „Daß" ihrer innengöttlichen Präexistenz steht fest, — aber über das Was und das Wie dieser innengöttlichen Existenz bestimmt die Schrift nichts Näheres, und ohne die Schrift wissen wir über das ganze innengöttliche Verhältniß nichts. Wo denn der Offenbarungsgeist selber zu schweigen nöthig und heilsam findet, muß der auf sich selbst gewiesene Menschengeist nicht sich vermessen, statt des Offenbarungsgeistes das Wort zu nehmen. Jene verhüllten, inneren Ewigkeitsverhältnisse der Gottheit kann kein geschöpflicher Geist aufhellen, weil dieselben eben dem Selbstsein Gottes als Gott angehören, einem Sein, welches er mit nichts Anderem, das nicht Gott ist, gemein hat oder theilt. Nichts Geschöpfliches ist eine unmittelbare Wesensabspieglung Gottes, hat die göttliche Wesenheit in seinem Selbstwesen als selbständiges Be-

stehen zu eigen; dies ist eben nur bei dem Gott immanenten Sohn und Geist der Fall, die für göttliche Offenbarungszwecke unmittelbar aus Gott hervorgehen; das Geschöpf ist nur mittelbares Werk Gottes. Und indem jenes ewige Existenzverhältniß jenseits alles entstandenen Verhältnisses Gottes zur Welt liegt, fällt dasselbe auch unter keine weltlichen Verhältnißbegriffe, unter keine Analogie.*) Ein im menschlichen Denkproceß zusammengesetztes Begriffsbild von Gottes Wesen ist ebenso ein götzenhaftes Bild, wie ein im menschlichen Fabricationsweg gemachter Gott, — will dieser von der Welt aus Gott in seiner Aeußerlichkeit fassen, so jener gar in seiner innersten Wesenheit. Ins Innere der Natur, des kleinsten Naturdings dringt kein erschaffener Geist, — aber ins Innere der Gottheit? Alle die dogmatischen Versuche (Vgl. Twesten II, 237) in die Mysterien der Gottheit einzudringen, und mittelst Naturanalogien oder anthropologischen Analogien eine innengöttliche Trinität zu deduciren und zu prädiciren, tragen in das gottheitliche Selbst den Proceß des menschlichen Selbstbewußtseins hinein, das menschliche Denken, Wollen, Lieben in seinen Unterscheidungen und Zusammenfassungen, wie sie einem endlichen Wesen, einem

*) Namentlich schön drückt sich Hilarius aus de trinitate I, 5 bei Thomasius, Christi Person und Werk S. 109 (ein belehrendes Buch, soweit der Verf. nicht kirchlich befangen ist): „Außer dem Bereich der Sprache, außer der Sehweite des Sinnes, außer dem Fassungskreis des Geistes ist alles, was hier in Frage kommt; man kann es nicht aussprechen, nicht erreichen, nicht fassen. Archangeli nesciunt, angeli non audierunt, secula non tenent, propheta non sentit, apostolus non interrogavit, filius ipse non edidit! Soll nun gelten: Philosophiae et theol. doctor edit?

werdenden Geist wesentlich sind.*) Statt werdender Geist oder werdende Persönlichkeit zu sein, ist Gott so absolut der Seiende, ὁ ὤν, daß man von ihm, genau genommen, nicht einmal sagen darf: Gott ist aus und durch sich selbst, die sogenannte Aseität, oder: „Gott ist seine eigene Ursache, causa sui,“ was auch die Schrift niemals sagt, denn schon dies weist in ein Entstehen und Werden hinein (der stärkste Anthropomorphismus, den es giebt).**) Und wird auch vorangestellt, Gott sei persönliches Wesen, — in der trinitarischen Construction beginnt er als unpersönliches, unselbständiges Wesen, oder existirt zunächst nur als Abstractum, als gedachte Summe göttlicher Eigenschaften, die man göttliche Wesenheit nennt, und wird erst persönlich mittelst des trinitarischen Processes. Unpersönliches, Abstractes soll erst Persönliches setzen. Oder auch: Gott für sich ist bei diesen Constructionsversuchen noch eine defecte Person, er muß erst noch Vater werden und bedarf so zu seiner durch

*) Im Gegensatz hiezu sagt Kahnis treffend Dogmat. II. Bd. S. 572: „Nicht um sich zu erkennen, nicht um sich zu wollen, nicht um sich zu lieben, sondern um sich zu offenbaren, hat der Vater den Sohn erzeugt und den Geist aus sich hervorgehen lassen“, und III. Bd. S. 229: „nicht um absoluter Geist zu sein, bedarf der Vater des Sohnes und Geistes, sondern um sich der Welt mitzutheilen.“

**) Am wissenschaftlich strengsten hat dies Thilo, die Wissenschaftlichkeit der modernen speculativen Theologie S. 137 f. 186 u. s. w. nachgewiesen. Er sagt gerade in dieser Beziehung: Hätte das Seiende (das göttliche Wesen) eine Ursache, muß es sich selbst hervorbringen, so wäre es eben kein Seiendes, sondern ein Geschehendes. Die Gedankenlosigkeit, in das Ewige den zeitlichen Wechsel ohne Weiteres einzuschieben, ist ein Hauptnerv der ganzen trinitarischen Speculation.“ Wie es mit dem wissenschaftlichen Schein in der Lehre von Gott bei einigen der bedeutenderen theolog. Systeme bestellt ist, zeigt Thilo bei Jul. Müller S. 106 ff., ferner bei Rothe S. 159 f. u. Liebner S. 183 ff.

sich selbst seienden Subsistenzweise noch des Sohnes (Philippi), in ihm nur findet er seine Befriedigung (Delitzsch). Erst im Sohn und Geist wird er ins Absolute hinaufpotenzirt (so auch bei Nitzsch). Und bei all diesen Operationen will es doch zu drei gleichmäßigen Subjecten nie reichen. Wenn auch Vater und Sohn noch als göttliches Doppel-Ich zum Vorschein kommen, so bleibt immer die Noth, auch noch einem dritten Moment nicht nur zur Existenz überhaupt, sondern zur selbständigen Persönlichkeit, zur göttlichen zu helfen, dem Geiste.*)

Vergleichen wir

4. noch die Schriftlehre und die kirchliche Trinitätslehre. Auch in der kirchlich-dogmatischen Trinitätslehre finden sich endliche Verstandesverhältnisse auf die unendlichen Urverhältnisse der Gottheit angewandt, und eben daher ist weder der Schrift, noch dem Denken Genüge geleistet. Statt daß das göttliche Mysterium in seiner unergründlichen Majestät vor uns träte, zerarbeitet sich eine logische Manipulation, die ihr Object zwischen Tritheismus und Sabellianismus hin-

*) Will man aber mit solchen Deducirungen und Prädicirungen nur erläutern, nicht beweisen, und dabei Gottes Einzigkeit wahren, so geräth man mit allem Verständlichmachenwollen und Erläuternwollen gerade immer mehr aus dem Gebiet des Verständlichen in das des Unverständlichen, denn an den Worten und Begriffen, wie sie für sich einen verständlichen Sinn haben, „Vater, Sohn, Geist, Princip, Zeugung“ wird gerade das für uns allein daran Verständliche negirt, indem man sie aus ihrer natürlichen Beziehung zur Weltökonomie in das ewige Selbst Gottes hineinträgt; dafür wird denn ein anderer Sinn der Worte postulirt, der eben nicht näher bestimmt werden kann, — dann muß das Inscrutabile helfen, — oder bekommt die Aussage durch alle Versuche näherer Bestimmungen immer mehr Widersprüche in sich.

und herschiebt. Vollends die Frömmigkeit hat bei der Art, wie die Formeln schon bei ihrem Entstehen und nachher immer wieder verhandelt und durchgesetzt wurden, mehr Aergerniß als Erbauung erhalten. Eine übersichtliche Darstellung der Kirchenlehre findet sich bei Kahnis, Dogmat. II. Bd. S. 565—573, womit aber als Beurtheilung zu verbinden ist S. 66—71. Kürzer gefaßt III. Bd. S. 221—229. Der Hauptmißgriff der kirchlichen Trinitätslehre liegt in der Formel: drei coordinierte Personen in Einer göttlichen Wesenheit. Soll damit dem Verständniß etwas dargeboten sein, so wird das Denken durch den Ausdruck „drei Personen" unvermeidlich auf die Vorstellung von drei selbständigen Einzelwesen geführt, auf einen Tritheismus. Sagt man zur Abwehr, man habe sich dabei drei verschiedene Subsistenzformen zu denken u. s. w., so wird das Denken auf die andere Seite hingetrieben, auf Modalismus, auf drei verschiedene Seiten und Beziehungen des Einen Gottes. Damit verschwinden die Personen. Legt man dagegen wieder zur Rettung des Persönlichen den drei Subsistenzformen Intelligenz bei, sei es auch Eine untheilbare, so haben wir wieder entweder nur die dreifache Entfaltung der Intelligenz Einer Person, oder die Intelligenz als Gattungsbegriff, als gemeinsames Wesen in drei Individuen; und so wird mit allem weiteren Negiren und Poniren und Erläutern der Begriff nicht vermittelt, sondern für das Denken immer unverständlicher gemacht und verwirrender. Anzuerkennen und aller Achtung werth ist an der kirchlichen Trinitätslehre das ihr zu Grund liegende ernste Bestreben, die Reinheit und Vollheit des christlichen Gottesbegriffs, nament-

lich wie er in der Person Christi seine geschichtliche Concentrirung hat, zu wahren, und feste Grenzen zu ziehen gegen naheliegende Mißgriffe und Verstümmlungen. Aber darum ist sie noch nicht, wie vielfach geschieht, als eine wissenschaftlich beleuchtete und entwickelte Bibellehre zu prädiciren. Vermittelt ist mit den kirchlichen Formeln zwischen Glauben und Denken nicht, und die Schwierigkeiten sind so wenig gelöst, daß sie vielmehr zu unauflöslichen Gegensätzen gespannt sind. Während denn der ehrlich denkende jüdische oder philosophische Monotheismus sich immer zum gerechten Widerspruch aufgefordert finden muß, wird der unehrlich Denkende gegenüber all diesen Formeln Waffen genug übrig behalten. So führt der eingeschlagene Weg, den man sich durch äußere Streitigkeiten hat aufdrängen lassen, nicht zum Ziele, wohl aber bannt er auch den theologischen Geist nur in fixe Voraussetzungen, wodurch das Erforschen und Verstehen der biblischen Originalbestimmungen gehemmt und getrübt wird. Oefters reagirt gegen diesen Bann schon Luther, der nicht nur im Allgemeinen dem Buchstaben der Kirchenlehre das Schriftwort nicht geopfert wissen will, sondern auch z. B. in Bezug auf die Bestimmung ὁμοουσιος speciell bemerkt: ‚si anima mea odit vocem ὁμοούσιος, et nolim ea uti, non ero haereticus; quis enim me cogit uti, modo rem teneam, quae in concilio per scripturas definita est.‘ Melanchthon ließ die Trinitätslehre in seinen Loci anfangs ganz weg als scholastische Disputation: ‚mysteria divinitatis rectius adoraverimus, quam vestigaverimus. Immo sine magno periculo tentari non possunt, id quod non raro sancti viri etiam sunt experti. — Quaeso te, quid

asseculi sunt jam tot seculis scholastici theologistae? nonne in disceptationibus suis vani facti sunt?' Später ließ es die antitrinitarische Opposition zu keiner unparteiischen Prüfung und Umbildung der kirchlichen Ueberlieferung kommen.

In der Schrift ist zunächst die Einheit von Vater, Sohn und Geist nicht abstract bezeichnet, nicht als Gottheit oder göttliches Wesen *θεοτης* (als *οὐσια*, substantia, essentia, natura). Soll die einheitliche Zusammenfassung der drei Personen in Einem göttlichen Wesen einen bestimmten Sinn haben, so kann die *θεοτης* nur als Gattungsbegriff gefaßt werden, der erst in Vater, Sohn und Geist Persönlichkeit erhält, wie nach Chemnitz Erläuterung die *ἀνθρωποτης* in Petro, Paulo etc. In der Schrift dagegen ist vor Allem die Einheit selbst persönlich gefaßt, als *ὁ θεος*, *εἱς θεος*, nicht generell nur als *μια θεοτης*; und weiter ist es auch nicht aus der Schrift wegzubringen, daß das *ὁ θεος* unmittelbar mit dem Vater verbunden ist, während Sohn und Geist nur durch ihre Verbindung mit dem Vater, als dem *εἱς θεος*, ihre *θεοτης* an sich haben, göttlichen Wesens sind. Der Vater ist *ὁ μονος ἀληθινος θεος*, der einzig wahre Gott, nach des Sohnes eigner Erklärung (vgl. Joh. 17, 3. 5, 44. Matth. 19, 17, auch 1 Kor. 8, 6: *ἡμιν εἱς θεος ὁ πατηρ, ἐξ οὗ τα παντα*, vgl. mit Röm. 16, 27: *μονῳ σοφῳ θεῳ, δια Ἰησου Χριστου, ᾧ ἡ δοξα*, daher eben auch die solenne Verbindung *ὁ θεος και πατηρ*,); nicht aber heißt der Eine Gott je Sohn und Geist, vielmehr dem Sohne gehört das Göttliche nur als Prädicat an, eben weil er nicht das göttliche Subject ist, jedoch das Göttliche in seiner persönlichen Wesenheit gehört ihm an:

θεος ὁ λογος, nicht θειος ὁ λογος, aber auch nicht ὁ θεος ὁ λογος. Der Geist ferner gehört Vater und Sohn als Prädicat an, aber nicht bloß als eigenschaftliches, sondern als persönliches Wesensprädicat: πνευμα, nicht πνευματικος ὁ θεος Joh. 4, 21, ferner ὁ κυριος το πνευμα ἐστιν 2 Kor. 3, 17, wo der Artikel bei πνευμα steht, weil hier der Geist in der besonderen Bestimmtheit gemeint ist, wie er in der neutestamentlichen Bundesökonomie als το ζωοποιουν zur Offenbarung kam. Vgl. V. 6. Eben dieser bestimmte Geist bildet bei dem Herrn sein persönliches Wesen, so daß es von ihm auch in seiner menschlichen Erschienenheit 1 Kor. 15, 45 heißt: ἐγενετο εἰς πνευμα ζωοποιουν, der Geist heißt daher το πνευμα του κυριου 2 Kor. 3, 17, wo es dem ὁ κυριος το πνευμα ἐστιν zur Seite steht. Der **Vater** ist also nicht eine Person in der göttlichen Wesenheit neben zwei andern ihm gleichstehenden Personen, er ist in sich selbst das Eine und vollkommene göttliche Personwesen, ὁ μονος ἀληθινος θεος (wie ihn Christus selber nennt), das Eine und ganze gottheitliche Subject, dessen persönlichem Wesensbegriff Sohn und Geist angehören eben als sein Sohn und sein Geist. Aber dem **Sohn** gehört auch der Wesensbegriff an, wie er dem Einen gottheitlichen Subject eigen ist, der λογος ist θεος, nicht nur: er ist Gottes, nicht nur bei Gott, in Gott. Der Vater giebt sein eignes göttliches Personwesen, die θεοτης, im Sohn hervor als dessen Wesensprädicat, so daß nicht bloß ein göttliches Bewußtsein im Sohne ist, sondern das göttliche Selbst ist im Sohn, wie es im Vater ist, oder die gotthafte

Persönlichkeit, das *θεος εἰναι* hat in ihm, als des Vaters Sohn, als seinem Gleichbild, selbständige Wesenheit, und der Sohn selbst wirkt wie der Vater in selbständiger Macht, wirkt als der Eine Herr, also als göttliches Selbst, als der *εἱς κυριος Ἰησους Χριστος, δἰ οὗ τα παντα*, wie der Vater als der *εἱς θεος, ἐξ οὗ τα παντα*. 1 Kor. 8, 6. Was aber den **Geist** betrifft, so heißt es von ihm zwar nicht: der Geist ist Gott, so wenig als der Geist ist der Herr, wohl aber heißt es umgekehrt: der Gott ist Geist, der Herr ist der Geist, der lebendigmachende; also der Gottesgeist ist es, wodurch Gott und der Herr eben die Person ist, die er ist, *θεος* ist, *κυριος* ist. Auch der Geist gehört demnach nicht unselbständig dem göttlichen Wesen an,*) noch ist er neben dem Vater und Herrn eine besondere Person, sondern er bildet selbst das göttliche Personwesen innerhalb Gottes und in dem Herrn. Außerhalb Gottes aber, innerhalb der Welt und Menschheit vollzieht er selbständig eine Gottesoffenbarung, die bis in die gottheitlichen Tiefen hineinreicht und die Gottes Selbstwesen menschlicherseits verinnerlicht bis zu einem selbständigen göttlichen Sohnleben. Eben weil der Geist in Gott und außer Gott, oder als Gott immanenter und als ökonomischer Geist das göttliche Personwesen in sich trägt, ist der Geist das Heilige schlechthin, der Träger des göttlichen Wesensprädicates in Vater und Sohn. Ist der Sohn in seiner göttlich-selbständigen Weltverwaltung der einzige Träger der göttlichen Macht, der *εἱς κυριος*, so der Geist in seinem göttlich-selbständigen Innenwirken die Kraft schlechthin, die Kraft des

*) Vgl. m. Leitfaden der christl. Glaubenslehre I, S. 229.

Höchsten, die Kraft aus der Höhe, er ist Träger der göttlichen Wesenskraft, welche eben die Voraussetzung der göttlichen Macht ist.

Was ergiebt sich also aus den trinitarischen Schriftbestimmungen? Nicht ein gemeinsames göttliches Gattungswesen besondert sich erst persönlich in dreifacher Subsistenzweise, wie nach Chemnitz Erklärung des menschlichen Wesens in menschlichen Personen, nicht Eine göttliche Substanz schließt drei coordinirte göttliche Personen in sich, sondern es ist die Eine gottheitliche Urpersönlichkeit, der *εἰς θεος*, *ὁ μονος θεος*, der für den Zweck einer Selbstoffenbarung, nicht einer bloß geschöpflichen Werk-Offenbarung, Vater wird, indem er sein personhaftes Wesen, das Geistwesen ist, verselbständigt in einem aus ihm hervorgehenden Sohn und Geist, und in dieser Duplicität bleibt der Eine Gott nur bei sich selbst, er erhält keinen Zusatz und setzt sich nicht um in ein bloß creatürliches oder bloß eigenschaftliches Sein. Kurz: die Eine Gottespersönlichkeit des **Vaters** ist das Alles befassende gottheitliche Centralsubject, in welchem Sohn und Geist wesenseins und doch selbständig existiren, aus dem sie auch ebenso hervorgehen, der **Sohn** als das sprechende Selbst des Vaters, in welchem dieser sich nach Außen darstellt als in seinem Ebenbilde, der **Geist** als das innerste Selbst des Vaters und des Sohnes, in dem sich dasselbe verinnerlicht als in seiner persönlichen Wesens- und Lebenskraft, daher der Inbegriff der göttlichen Heiligkeit. Und eben indem der Geist das göttliche Innenwesen in sich befaßt, kommt auch der Geist zu keiner äußeren Selbstdarstellung, zu keiner

persönlichen Erscheinung, wie der Sohn. Hat sich beim Sohn die Phanerose des Vaters nach Außen vollzogen, als in seinem äußeren Selbst (Joh. 14, 9. vgl. 12, 45: „wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen"), so tritt im Geiste als dem innern Selbst des Vaters und des Sohnes die Verinnerlichung ein, damit die vollzogene Phanerose auch zur Apokalypse werde, daher *πνευμα ἀποκαλυψεως* Eph. 1, 17. (Von einer *φανερωσις* des Geistes ist 1 Kor. 12 die Rede, weil dort die charismatischen Wirkungen des Geistes, wie sie in der Gemeinde zur Erscheinung kommen, als *λογος σοφιας, γνωσεως* u. s. w. besprochen werden). Aber nicht ist es bei dieser Selbstunterscheidung des Vaters in Sohn und Geist so, als zertheilte sich damit das göttliche Wesen in eine äußere und innere Hälfte oder in zwei qualitativ verstümmelte Selbstheiten, vielmehr in der Einen urwesentlichen Gottesselbstheit des Vaters haben Sohn und Geist, Aeußeres und Inneres ihr gottheitliches Ineinander, so zu sagen ihre naturinnige Einheit, und so hat auch Sohn und Geist im Vater und nur im Vater die Eine gottheitliche Lebensfülle und Macht, nicht haben sie dieselbe unmittelbar von sich aus und für sich, als isolirte Selbstheit, *οὐκ ἀφ' ἑαυτου*. Joh. 5, 19. 26 f. 16, 13. Im Vater, der auch Sohn und Geist sendet, faßt sich alles gottheitliche Sein und Wirken oberhoheitlich zusammen. 1 Kor. 11, 3. 15, 27 f. 12, 6 f. Und eben weil Sohn und Geist gleichmäßig die göttliche Fülle im Vater haben, kommt substantiell dem Sohn und Geist nichts Besonderes zu, das nicht auch dem Andern zukommt. Beide werden bezeichnet als *ζωη, ἀληθεια, φως κ. τ. ἑ.*, in jedem hat jede der Substanzen ihre besondere Form und Weise des Seins und Wirkens. Im

Sohn liegt die äußerlich-organisatorische Darstellung, als dem λογος, im Geiste die innerlich-dynamische, als der δυναμις, ohne daß eine von der andern isolirt ist; der Sohn wirkt als Leben, Wahrheit u. s. w. eben in der Fülle des Geistes, der Geist nimmt aus der Fülle des Sohnes und wirkt Wahrheit und Leben in und mit dem Wort. Im Vater aber haben Wahrheit, Leben u. s. w. ihre gemeinsame Urdarstellung und Urinnerlichkeit. Die Einheit, die Sohn und Geist unter einander und mit dem Vater verbindet, ist nun aber eben ein selbständiger Act, weil die Subsistenz von Sohn und Geist eine selbständige ist; im Unterschied vom Vater wirkt Sohn und Geist eben als solcher, wie er will. Joh. 5, 21. 1 Kor. 12, 11. Die in der Schrift hervortretende trinitarische Einheit ist nicht das ewige, in sich selbst ruhende, mysteriös abgeschlossene Einssein Gottes, sondern zwischen Vater, Sohn und Geist besteht das in Bewegung begriffene Ineinsgehen und Ineinssein, d. h. Einigung und Einigkeit. Von diesem Gesichtspunkt, dem der Einigung, gewinnt nun auch das, was früher im Allgemeinen über die göttliche Unbedingtheit und Selbstbedingung gesagt wurde, concrete Bestimmung. Eben für die Weltzwecke tritt in der Dreizahl Vater, Sohn und Geist das gottheitliche Eins heraus aus seiner unmittelbaren Urvollkommenheit, aus seiner Absolutheit; es beharrt aber zugleich in seiner absoluten Einheit durch eine stetige Selbstvermittlung, durch Einigung zwischen Vater, Sohn und Geist. Wir müssen also auch in Bezug auf Einheit und Unbedingtheit unterscheiden die gottheitliche Selbstunmittelbarkeit, und die gottheitliche Selbstvermittlung. Dort oder an

und für sich unmittelbar besteht das gottheitliche Ursein schlechthin absolut in unbedingter Lebensfülle und Lebenseinheit, unvergleichlich transscendent nach Inhalt und Form, als die analogielose Wesensvollkommenheit. Aber zur Vermittlung einer Weltexistenz und zur Selbstvermittlung mit der Welt schließt sich diese Unmittelbarkeit des gottheitlichen Urseins auf von Innen nach Außen; der Eine Gott schließt sich auf als Vater zur Veräußerlichung und zur Verinnerlichung in der Welt. Damit tritt Gott aus seiner absoluten Ureinheit in eine descendirende Selbstunterscheidung als Vater, Sohn und Geist, dies eben für das gottheitliche Sein und Wirken im Aeußeren und Inneren der Welt. Mit dieser Selbstunterscheidung als Vater, Sohn und Geist tritt allerdings das göttliche Ursein in eine freie Selbstbeschränkung, aber zugleich auch vermöge seiner urwesentlichen Einheit in eine gegenseitige stetige Selbstvermittlung und Selbstdurchdringung, wodurch die Beschränkung nie zur Schranke wird, nie Trennung und Theilung wird bei Vater, Sohn und Geist, sondern sich aufhebt in stetig gegenseitiger, freier Einigung. Das relativ, d. h. in der Relation zur Welt sich bedingende und bedingte Sein von Vater, Sohn und Geist zielt und kehrt zurück in das unbedingte Ureinssein, aus welchem jenes durch freie Selbstbeschränkung hervorgeht. Und zwar tritt nicht nur Sohn und Geist in der göttlichen Oekonomie in ein bedingtes Verhältniß zum Vater, sondern auch der Vater zu Sohn und Geist, indem er Alles thut durch den Sohn und Geist. Aber auch gegenüber der Welt macht sich Vater, Sohn und Geist abhängig von der Allmähligkeit einer Entwicklung und namentlich von den

ethischen Bedingungen der geschöpflichen Freiheit. Vater, Sohn und Geist gehen also in ihrem ökonomischen Verhältniß zu sich und zur Welt in ein bedingtes Sein und Wirken ein. So beginnt und begründet sich auch das Vergleichliche, das Analoge eben mit dem Namen des Vaters, Sohnes und Geistes, aber nur für das Gottesverhältniß zur Welt, nicht für das innergöttliche Sein, das über allem Weltverhältniß und damit auch über aller Analogie liegt. Es umfaßt jener dreifache Name die Grundvermittlungen der göttlichen Weltimmanenz, die göttlichen Ur- und Schlußbeziehungen zur Welt, als das *A* u. *Ω*, *ἡ ἀρχη και το τελος*. Apok. 1, 8. 4, 6. 21, 6. Darauf basiren speciell die Grundverhältnisse des menschlichen Personlebens selbst, das in ihnen die göttliche Grundbestimmung seiner Entwicklung hat.*) Wir dürfen aber die Analogie zwischen menschlichem und göttlichem Personleben nicht eintragen in das von der Welt abgezogene ewige Selbstwesen Gottes, in seine Unmittelbarkeit, und auch auf die göttliche Selbstvermittlung mit der Welt, auch auf die ökonomische Trinität darf man die Analogie nicht so ausdehnen, daß wir die Stellung von Vater, Sohn und Geist zu einander identificiren mit dem menschlichen Personleben.

Wir haben namentlich zweierlei fernzuhalten. Was

a) die Stellung von Vater und Sohn betrifft,

---

*) Das Wesen des dem göttl. Grundverhältniß entsprechenden Entwicklungsganges der Menschheit, ist: aus der Unmittelbarkeit in die Unterscheidung und in der Unterscheidung fortschreitende Entwicklung bis zur Vereinigung mit Gott, der Ureinheit; das Wesen dagegen des verkehrten Entwicklungsganges ist: aus der gegebenen Unmittelbarkeit in Zwiespalt, und im Zwiespalt, vorausgesetzt daß keine Erlösung eintritt, eine fortschreitende Auflösung, ein Verlorengehen bis zur *ἀπωλεια*.

in welcher nach menschlicher Anschauung die Selbständigkeit zunächst hervortritt, so dürfen wir beide gottheitlichen Subjecte nicht außereinander stellen, als Individualitäten, wie die Person eines menschlichen Vaters und die seines selbständigen Sohnes. Dies Verhältniß der Geschiedenheit statt Unterschiedenheit gehört dem Fleischesleben an, dem räumlich und zeitlich beschränkten. Ebenso, was die gottheitliche Einheit von Vater und Sohn betrifft, so darf man Beide nicht so ineinander stellen, wie etwa bei einem menschlichen Sohn vor seiner eignen Existenz an ein unselbständiges Sein im Vater gedacht werden könnte, oder wie ein menschlicher Sohn in seiner Selbständigkeit nur ideal mit dem Vater verbunden ist durch Sympathie der Liebe, des Willens u. dgl. Den Sohn Gottes haben wir durchaus bei seiner Immanenz im Vater immer zugleich selbständig zu fassen und bei seiner Selbständigkeit immer zugleich immanent; dies vermöge selbständiger Einigung zwischen Vater und Sohn, aber nicht durch bloß moralische Einigung, sondern durch damit verbundene Wesenseinigung auf Grund des transscendent-urwesentlichen Selbstseins in Gott, in welchem der Sohn präexistirt als ὁ ὢν εἰς τον κολπον του πατρος in der δοξα προ του τον κοσμον εἶναι παρα τῳ μονῳ ἀληθινῳ θεῳ. Joh. 1, 18. 17, 3 u. 5.

Was nun

b) die Stellung des Geistes betrifft, so liegt hier unserem Denken eine der Stellung des Sohnes entgegengesetzte, einseitige Fassung nahe. Wenn beim Sohn über der Selbständigkeit seines Seins die Innerlichkeit desselben

im Vater für unser Denken leicht zurücktritt, so liegt es dagegen beim Geiste nahe, daß über der Innerlichkeit im Vater die Selbständigkeit des göttlichen Geistes sich verliert. Indem aber das gottheitliche Innere des Vaters eben für seine Vermittlung mit der Innenseite des Weltlebens als Selbstwesen und Selbstwirken im Geiste sich zusammenfaßt, haben wir zugleich die Selbständigkeit festzuhalten, die Persönlichkeit, weil diese allem gottheitlichen Sein und Wirken wesentlich zukommt, wie wir umgekehrt beim Sohn, in welchem sich das hervorbildende Gotteswesen und Wirken zusammenfaßt, die stetige Immanenz festzuhalten haben. —

Von dieser Grundstellung des Vaters, Sohnes und Geistes aus klärt sich nun aber auch

c) noch etwas Anderes auf: Weil der Sohn es ist, der alles göttliche Ausgehen und Hervorbilden principiell vermittelt als der gottheitliche Mittler, weil ferner der Vater auch mit dem Geiste nur durch den Sohn uns zukommt, und wir nur durch den Sohn zum Geist und zu dem Vater kommen, eben deßhalb kann und soll auch Christus unmittelbar angerufen werden, aber so, daß wir ihn als den Einen von Gott uns gegebenen Herrn und Mittler zwischen uns und Gott anrufen, ihn als den Sohn im Vater und Gott als den Vater im Sohn verehren, nicht aber Christum mit Aufgeben des Vaters, oder Gott mit Aufgebung des Sohnes. Vgl. Joh. 5, 23. 11, 4. 40 f. 14, 13. 20. Act. 1, 24. 7, 59. Röm. 10, 12 ff. 1 Kor. 1, 2. 2 Kor. 12, 8. Eph. 1, 15—17. 2, 18. 3, 12. 14 ff. (Das Nähere s. in m. Ethik, Bd. III. S. 38 ff. 42.) Dagegen ist die unmittelbare Anrufung des heil. Geistes nie in der Schrift erwähnt und

wird auch nicht gelehrt; dies geschieht nicht darum, weil der Geist unselbständig wäre, sondern weil der Geist eben sowohl im angebeteten Vater und Sohn die persönliche Wesenseinheit ist, das Beiden immanente göttliche Selbst, wie er in den zum Vater und Sohn Betenden der immanente Geist des Gebetes sein muß. Ohne selbst im Geist zu sein, kann kein Betender wahrhaft und reell den Vater als Geist anbeten, noch den Sohn wahrhaft als den Herrn. Joh. 4, 23 ff. 1 Kor. 12, 3. 1 Joh. 4, 2 f. Daher die specifische Charakteristik des wahrhaften christlichen Gebetes kurz gefaßt so ist: dem Vater nahen durch Jesum Christum im heiligen Geiste. Eph. 2, 18. vgl. 1, 13. Röm. 8, 15 f. 26.

Nachdem wir im Bisherigen die Lehre von Gott als Fundamentallehre der ganzen christlichen Glaubenswissenschaft entwickelt haben, beginnen wir mit dem ersten Lehrstück.

I. Lehrstück.

Von der göttlichen Weltschöpfung mit ihrer Weltökonomie.

Vorbemerkung.

Das ganze Verhältniß Gottes zur Welt faßt die alte Dogmatik in die drei termini zusammen, creatio, conservatio, gubernatio. Zwischen conservatio und gubernatio wird von mehreren Dogmatikern auch noch der concursus oder die cooperatio eingeschoben, um damit den göttlichen Einfluß speciell im Verhältniß zur Selbstthätigkeit des Geschaffenen näher zu bestimmen, namentlich zur menschlichen Freithätigkeit. — Gegenüber der creatio als Grundbestimmung werden dann aber auch die drei weiteren Begriffe conservatio, cooperatio und gubernatio ebenfalls in Einen Begriff zusammengefaßt, in den der providentia, so daß dann also creatio und providentia das ganze Verhältniß Gottes zur Welt bestimmen, letztere wie dasselbe von der Schöpfung aus fortdauert. Um aber auch den Zusammenhang der providentia mit der creatio selbst noch besonders hervorzuheben, wird die providentia auch bezeichnet als creatio continua oder perennis, wobei denn die eigentliche Schöpfung creatio primitiva heißt. Durch alle diese Bestimmungen soll im Allgemeinen die Welt dargestellt werden als von göttlicher Causalität durchgängig

abhängig, sowohl nach ihrem Entstehen (durch creatio), als nach ihrem Bestehen (durch conservatio); in ihrem Bestehen dann wieder nach ihrem Verlauf (durch concursus oder cooperatio) und nach ihrem Endzweck (durch gubernatio). Diese Unterscheidungen haben im Allgemeinen den formalen Werth einer wohlgeordneten Eintheilung für den zergliedernden Verstand, allein der Grundmangel jener dogmatischen Aufstellungen ist der, daß die göttliche Ursächlichkeit, auf welche Alles zurückgeführt wird, in vereinzelte Handlungen zerstückelt wird und in ihrem eigentlichen Wesen unbestimmt bleibt. So kommt es:

1. daß das ursächliche Wirken Gottes unter den verschiedenen Acten nicht in seiner Einheit und Stetigkeit erscheint. Vorausgesetzt wird allerdings die Einheit und Stetigkeit im göttlichen Wirken, und die oben genannte Eintheilung in creatio primitiva und continua sollte dies auch aussprechen. Allein darunter ist die gubernatio noch nicht einheitlich untergebracht; und wenn die creatio specifisch eine bereits geschehene, und keineswegs unvollendete Handlung sein soll, so läßt sie sich ohne Alterirung des Begriffs nicht auch als eine fortdauernde auffassen; es entsteht dadurch mehr eine Begriffsvermischung oder eine bloße Vergleichung, statt einer wahren Einheit von Einem Princip aus. Die Frage ist: was ist es denn, worin das göttliche Schaffen, Erhalten u. s. w. seine Einheit und Stetigkeit hat? Was ist das göttliche Grundprincip, in welchem die auf die Welt bezüglichen göttlichen Handlungen stetig vermittelt sind vom Weltanfang aus bis zum Schlußziel? Dieses vermittelnde Grundprincip alles göttlichen Wirkens stellt die Schrift auf in ihrem Lo-

gosbegriff und dem damit verbundenen Geistesbegriff. In diesem principiellen Begriff liegt es, daß in der Schrift die Welt nicht nur als Gott äußeres Werk und Wirkungsobject erscheint, sondern auch als aus Gott entstanden, in Gott bestehend, und zu Gott bestimmt. Röm. 11, 36. Damit ist die Welt mit Gott in einem innengöttlichen Zusammenhang, nicht bloß in einem operativen, was sich uns näher ergeben wird bei der Schöpfung. Diesen Logos- und Geistesbegriff im Verhältniß zur Schöpfung, sowie zur allgemeinen Welterhaltung und -Verwaltung hat die alte Dogmatik nicht entwickelt. Sie beschränkt sich außer den allgemeinen trinitarischen Bestimmungen, die einen dürftigen Schematismus bilden, auf die durch die Erlösung erst an die Hand gegebenen Bestimmungen, während die Schrift letztere auf das vermittelnde Urverhältniß des Logos zu Gott und Welt gründet. Wegen dieser mangelhaften Fassung des Logos- und Geistesbegriffs kam es auch speciell in Bezug auf das Bestehen der Welt

2. nicht zu einer genaueren Bestimmung über die innerliche Seite des Verhältnisses zwischen Gott und Welt. Gott erscheint zur Welt in einem mehr äußerlichen Verhältniß, da er eben nur durch Handlungen mit ihr in Verbindung tritt, in der conservatio, cooperatio, gubernatio. Sein ursächliches Wirken in der Welt, sein Erhalten und Regieren ist nicht vermittelt durch eine der Welt immanente göttliche Grundlage. Behauptet wurde freilich auch diese göttliche Immanenz durch den terminus der omnipraesentia substantialis; allein dieses ist eine bloß eigenschaftliche Bestimmung, keine principielle, eine

Bestimmung, die noch dazu leicht ins Materialistische und ins Pantheistische mißdeutet werden konnte. In Ermanglung des Logos- und Geistesbegriffs der Schrift fehlte es auch hier für die verursachende göttliche Thätigkeit an einer wesenhaft geistigen und doch real göttlichen Ursache, an einem einheitlichen, zwischen Gott und Welt vermittelnden Grundprincip, durch welches die göttliche Thätigkeit ihre eigenthümliche substantielle Grundlage in der Welt hat, ohne materialistische oder idealistische Confusion von Gott und Welt. Dies liegt eben im biblischen Logosbegriff, dem Urmittler zwischen Gott und Welt. Die Unbestimmtheit der altdogmatischen Doctrin kam zu Tage in der späteren Entwicklung; da diese über das Gegebene hinausging, aber nicht tiefer in die Schrift einging, so konnten, ja mußten beinahe zwei extreme Auffassungen sich ausbilden. Die eine besteht darin, daß Gott und Welt in ihrer Existenz auseinandergehalten werden bis zur gegenseitigen Veräußerlichung, die andere darin, daß Beide einander verinnerlicht werden bis zur Vermischung. Indem man nämlich im Verhältniß Gottes zur Welt die bloßen Handlungen fixirte, mußte es, wie schon im Supranaturalismus, geschehen, daß die innere Beziehung zwischen Gott und Welt sich mehr und mehr verlor und Beide als zwei voneinander getrennte Existenzen sich darstellten, die nur temporär in außerordentlichen Fällen (beim Wunder) in engere Berührung kommen. Die Welt wurde daher gern einem Staatsmechanismus verglichen, endlich sogar einem künstlerischen Mechanismus, einem Uhrwerk, das einmal aufgezogen fortan sich von selbst bewegt. — Andrerseits als Reaction gegen diese Veräußerlichung bildete sich

das entgegengesetzte Extrem, anknüpfbar an die omnipraesentia substantialis, wie das erste an die Actionen: eine Vermischung von Gott und Welt, welche entweder die Welt in Gott aufgehen läßt als in der Einen Substanz, oder Gott in der Welt aufgehen läßt, als in dem für Gott nothwendigen Entwicklungsproceß. An die Stelle des vorweltlichen λογος, des ἀπαυγασμα της δοξης του θεου und χαρακτηρ της ὑποστασεως αὐτου tritt die Welt selbst als die nothwendige und unmittelbare Wesenserscheinung Gottes, nicht als freies Werk Gottes. Wird nun dort, in der mechanischen Trennung zwischen Gott und Welt, die Welt selbst streng genommen entgöttlicht, so daß sie nur ein Gott äußerliches Werk ist, wie eine Uhr ihrem Verfertiger, — so auf der andern Seite in der organischen Identificirung von Gott und Welt wird letztere vergottet, so daß Gott nur als die der Welt immanente Einheit existirt, die in die Vielheit der Welt sich entwickelt.*) Nach der Schrift aber ist die Welt, wie wir finden werden, das freie Werk Gottes, ἐργον im activen Sinn und ποιημα im passiven Sinn, nicht Gottes Selbsterscheinung und Selbstentwicklung, nicht identisch mit ihm; aber auch nicht Gott entäußert ist die Welt, wie es für den Menschen sein Werk ist; denn sie ist so Gottes ἐργον, daß er in ihr der ἐνεργων τα παντα ἐν πασιν ist und bleibt, und doch der ὑπερ παντων. Seine Allwirksamkeit ist aber nicht Alleinwirksamkeit, nicht eine

*) Bleibt dort das Leben und Walten des Geistes in der Welt, namentlich das Wunder als Bethätigung der göttlichen Persönlichkeit und Freiheit (in essentiellem Zusammenhang mit der Offenbarung) ein ungelöstes Problem, so hier namentlich das physische und moralische Übel und die individuelle Freiheit.

Wirksamkeit, welche *παντα* und *παντας* ausschließt oder aufhebt, sondern die als die *ἀϊδιος δυναμις* Alles und Jedes mit eigenthümlicher Kraft begabt. Die Welt ist eine von Gott bereitete *οἰκια* (Joh. 14, 2. Ebr. 3, 4), worin er innewohnt und waltet mit ökonomischer Innenthätigkeit, nicht aber aufgeht mit seiner Persönlichkeit.

Wir entwickeln also die biblische Lehre von der Welt als göttlicher Oekonomie, wobei sich uns drei Gesichtspunkte darbieten:

1. wie sie entstanden ist als göttliche Oekonomie,
2. wie sie als solche besteht und
3. wie sie namentlich in den Engeln und Menschen sich darstellt als den Höhepunkten theils ihrer unsichtbaren Seite, theils ihrer sichtbaren.

§ 13.

Vom Entstehen der Welt.

In der Lehre vom Entstehen der Welt handelt es sich um die Bestimmung des Grundes und des Anfangs alles Verhältnisses zwischen Gott und der Welt. Hiebei giebt es nur zwei Systeme von Consequenz, das der Creation, wie es der Offenbarung eignet, dem biblischen Theismus, und das der Emanation oder der Evolution, der kosmischen Entwicklung, sei es in naturalistischer Form, oder in idealistischer, logischer Form, wie es dem Pantheismus eignet.*) Das Denken kann nämlich bei der Bestimmung

*) Die dualistische Lehre, die Gott eine ὕλη, eine uranfängliche Materie gegenüberstellt, und ihn zum bloßen Weltbildner macht, zum δημι-

des Grundverhältnisses zwischen Gott und Welt von dem einen oder dem andern der beiden Glieder ausgehen, und danach entwickeln sich auch zwei einander entgegengesetzte Richtungen und Resultate. Geht man von der Welt aus, wie sie für sich ohne den Grundgedanken des Glaubens oder ohne das theologische Grundwissen im empirischen und philosophischen Wissen sich reflectirt, um hienach ihren Zusammenhang mit Gott zu bestimmen, so ist es immer die Form des Werdens, der Entwicklung, welche alle Bestimmungen des Denkens, wenn es anders consequent verfährt, bedingt und gestaltet. Will man nun von diesem Standpunkt aus den Begriff von einem Gott und von seinem Urverhältniß zur Welt gewinnen, so gelangt man nicht über den Causalnexus hinaus, wie er sich darstellt im Proceß des physischen Seins und im Proceß des logischen Bewußtseins. Auf diesem Boden wurzeln namentlich alle die Theorien, die in verschiedenen Modificirungen die Welt als coexistirend mit Gott fassen oder als nothwendig für ihn, identisch mit ihm. Um auf das genetische Begreifen nicht zu verzichten, opfern sie den Begriff des wahrhaft Absoluten, das in sich freie und vollkommen transscendente Sein; sie setzen lieber an die Stelle eines von der Welt wahrhaft unabhängigen Wesens, eines vorweltlichen und überweltlichen Gottes, einen weltlichen Collectivbegriff, geben lieber diesem seiner realen Beschaffenheit nach durchaus sich beschränkt zeigenden Weltleben den idealen Schein der Unbeschränktheit, indem sie es in quanti-

---

ουργος, giebt eben damit dem Begriff Gott als absolutem Princip keine Consequenz, und kommt daher, wo es sich um consequente Systeme handelt, nicht in Betracht.

tativer Ausdehnung ohne Anfang und Ende setzen, — lieber begehen sie diesen Widerspruch, als daß sie für die Welt einen unbegreiflichen Anfangspunkt setzen. Ein Anfang der Welt außerhalb ihrer selbst ist nämlich der Natur der Sache nach von uns nicht logisch zu begreifen, unser Begreifen hat seine Kraft und Geburtsstätte nur in dem schon vorhandenen allgemeinen Sein und in dem schon bestehenden Proceß unseres Bewußtseins. Beides aber, das äußere Sein und unser Bewußtsein, erzeigt sich uns eben als stetiges Werden und Vergehen, Sein und Sichaufheben, als ein gegenseitiges Bedingtsein, und so muß ein schlechthiniger Anfang davon, ein davon wesenhaft verschiedenes, unbedingtes, wechselloses Sein, das in sich und für sich das vollkommene Leben ist ohne die Form des Werdens, etwas Undenkbares für uns sein. Bringt man es sich nun aber recht zum Bewußtsein, wie die Unbegreiflichkeit eines wahrhaft absoluten Seins und eines schlechthinigen Weltanfangs in der Natur der Sache begründet ist, so wird man sich wenigstens nicht versucht fühlen, aus diesem Grunde allein dem die Anerkennung zu versagen, was für den Begriff des wahrhaft Absoluten spricht, für den Gott der Offenbarung und für das in ihr gesetzte Verhältniß Gottes zur Welt. Man wird sich um des bloßen Begreifens willen nicht zu Consequenzen fortreißen lassen, wodurch sich die Theologie in eine bloße Kosmologie mit theologischen Epitheta verwandelt (vgl. die Prolegomenen). Der Mensch muß sich persönlich durch die Glaubensbildung in seinem Geiste befreien von der kosmischen Verkettung, sonst kann sich auch sein Denken nicht erheben zum Ergreifen eines vorweltlichen und überweltlichen Gottes und eines

diesem Begriff adäquaten Urverhältnisses zur Welt. Die Präoccupation durch die daseiende Welt, das Vorurtheil des ἐν και παν dieser Welt lastet ohne geistige Emancipirung durch göttliche Offenbarung so auf dem menschlichen Geist, daß das, was man etwa noch als Gott prädicirt, nur figurirt als kosmisches Princip, nicht existirt als selbständig göttliches Princip; das Absolute wird ein Collectivbegriff, in welchem das Ganze des Weltprocesses zusammengefaßt wird. Der sogenannte Gott ist ohne die Welt so wenig absolut, daß er ohne sie gar nicht ist, nur in und mit ihr sich setzt und vollendet.

In radicalem Gegensatz zu dieser kosmologischen Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt bestimmt die Offenbarungslehre das Grundverhältniß zwischen Gott und Welt vom Begriff des selbständig göttlichen Princips aus. In dieser Lehre ist Gott nicht der Absolute, sofern er nur das Erste und das Letzte in der Welt ist, der Anfang und die Vollendung des weltlichen Seins, sondern er ist Alles dieses eben deßhalb, weil er in sich und für sich der Absolute ist, der, der das Leben schlechthin in sich selbst ist, der sich, und mit sich Alles vollkommen in sich selber besitzt, der die Welt erst setzt als sein Werk, nicht aber in der Welt und in dem menschlichen Denken sich selber erst setzt und besitzt, oder überhaupt irgend Etwas erst wird durch etwas, was nicht er selber ist, was nicht Gott ist. Als den in sich selber Absoluten stellt ihn die Schrift auch dar als den unbegreiflichen Anfangspunkt, als Princip alles Seins, unbegreiflich, weil nur das schon gewordene Sein die Geburtsstätte und der Inhalt unsrer Begriffe ist. Aber eben

sofern er alles in sich selber ist, und von ihm alles, was nicht Gott ist, anfängt, hat man in ihm auch den Anfangspunkt alles Begreifens, nämlich alles Begreifens dessen, was von ihm ist, jedoch nicht, was er in sich ist. Es bedarf eben die ganze Schärfe des biblischen Begriffs von der göttlichen Absolutheit, damit nicht der theologische Standpunkt immer wieder unvermerkt umschlage in den kosmologischen, eben weil unser Denken von Haus aus kosmisch präoccupirt ist. Die theologischen Bestimmungen der Offenbarungslehre concentriren sich dahin, daß Gott das Leben in sich selber ist und hat. Es genügt keineswegs der biblischen Strenge im Begriff der Absolutheit Gottes, zu sagen, daß Gott das Leben aus und durch sich selber hat, der sich selbst bedingende und begründende ist; daß er ens a se ipso sei (daher aseitas bei den Scholastikern), sein Wesen schlechthin durch ihn selbst gesetzt sei, seine eigene That. Alles dies, indem es nicht auf die Offenbarung Gottes, auf seine Selbstdarstellung im äußern Lebensgebiet, sondern auf sein eigenes Wesen bezogen wird, trägt in dieses den Begriff des Entstehens und Hervorbringens hinein, das Verhältniß von Ursache und Wirkung, Setzen und Gesetztsein, von Bestimmendem und Bestimmtem, Bedingen und Bedingtsein, Relationen, die nur dem relativen Sein, dem werdenden Sein angehören, welchem die Schrift das ewige Sein Gottes, der ist, was er ist, überschwänglich über alles Verstehen und Sein der Welt, entgegengesetzt. Dieser ist bei jenen Auffassungen nur die selbständige Synthese der creatürlichen Unterschiede in höchster Potenz, aber nicht der wesentlich darüber erhabene Einzige, der nicht nur nicht außer sich den Grund seiner Existenz hat,

sondern der auch in sich nicht durch eine Selbstzerlegung und Zusammenfassung zur vollen Existenz kommt. In jenen Bezeichnungen Gottes als der causa sui, der Aseität, des sich selber Setzens, wird nur verhüllt, was Seneca und ihm nach Lactantius (divinae institutiones I, c. 7) geradeheraus sagen; jener in der Formel: ‚Deus ipse se fecit.‘ Dieser in der Formel: ‚ipse ante omnia ex se ipso est procreatus.‘

Wie ist nun das, was ist, geworden? Die biblische Theologie sagt: „dadurch, daß Gott durch Thätigkeit nach außen es ins Sein und Leben setzt,“ die Kosmologie sagt: „dadurch, daß Gott sich selber setzt, weil Gott Anderes als sich selber nicht setzen kann.“ Will man nun Gott selbst nicht in die Kategorie der Zeit setzen, so bleibt nur eine Gott inhärente, eine ewige Welt übrig, und dies eben, indem man vom Begriff Gottes selbst auszugehen scheint. Allein auch vom Begriff Gottes als Schöpfer ausgegangen, glaubt man ein ewiges Schaffen bei Gott annehmen zu müssen, weil er doch nicht irgendwann unthätig zu denken sei. Sonach wäre das Schaffen einer Welt, das Produciren von nichtgöttlichen Existenzen, für Gott etwas wesentlich Nothwendiges, ein anfangloser und endloser Proceß. Allein auch dies beruht auf dem Aufgeben des wahrhaft absoluten Begriffs von Gott, auf der Uebertragung des kosmischen, des creatürlichen Lebensbegriffs in Gott, auf der Auffassung des göttlichen Seins in der Form des nichtgöttlichen Seins und Wirkens. Das Kosmische, das Nichtgöttliche lebt in der Form der Vereinzelung; alles bedingt Existirende findet daher nur durch Zusammensein mit einem Andern seine Ergänzung,

es bedarf wie zu seiner Existenz überhaupt, so auch zu seiner Thätigkeit eines Objects außer sich selbst. Diese Thätigkeit des Nichtgöttlichen ist ferner ihrer Form nach immer selbst eine vereinzelte, ist gebunden an ein Nacheinander und Nebeneinander, an Succession und Zusammensetzung oder Combination. Dergleichen nun aber, das dem Weltleben wesentlich ist, eben als dem bedingten, dem gewordenen und werdenden Einzelleben, darf nimmer übertragen werden auf den, der kein Einzelwesen ist und auch kein Collectiv von Einzelwesen, der durch nichts außer sich bedingt ist, rein in sich selbst schon das vollkommene Leben ist, das Eine und ganze Sein in ureigenster Wesenheit, und der so auch die Ruhe und die Thätigkeit in sich selber ist und in sich selbst besitzt. Ohne Welt ist Gott in sich selber Subject und Object (vgl. o. S. 36 ff.); er ist dies, nicht in der weltlichen Form des zeitlichen Nacheinander und des räumlichen Nebeneinander, sondern in der absoluten Form des ewigen Ineinander. Daß wir uns von einem solchen rein unbedingten Leben keine Vorstellung machen können, dieses Undenkbare unterscheidet eben Gott wieder als einzigstes Wesen, als den allein wahrhaften Gott, von uns als Nichtgott, als bloßen Creaturen. Das Wesen des Unerschaffenen muß Mysterium sein für alles Geschaffene, und kann sich von diesem in keine logische Nothwendigkeit bringen lassen. Das, was für uns logische Nothwendigkeit ist, das ist die Nothwendigkeit des Bedingten, der Gegensatz zur Freiheit des Unbedingten, ist also auf Gott übertragen ein baarer logischer Widerspruch. Daß wir uns so auch keinen Uebergang von Gott zur Weltwerdung denken können, bestimmter: vom absoluten Sein zum relativen Sein, das

macht die Weltschöpfung eben zu dem, was sie sein muß für Wesen, die selbst nichts schaffen können, zum Wunder der Wunder. Wie aber namentlich der λογος-Begriff in der Schrift, als Begriff von einem innengöttlichen Object und Wirken, gerade unabhängig von einer Welt das in Gott selber setzt, was man durch die Annahme eines ewigen Schaffens und einer ewigen Welt erreichen will, davon später. Ausführlich bespricht die Frage einer ewigen Weltschöpfung Philippi, Dogmatik II. Abth. S. 225 ff.

Stellen wir nun näher die biblischen Lehrbestimmungen über das Entstehen der Welt zusammen und zwar:

1. über die Schöpfung als Act (Schaffen) und als Product (oder Geschaffenes) im Allgemeinen.

Die Welt wird aufgefaßt als Product der göttlichen Thätigkeit, nicht als Educt oder als Ausfluß des göttlichen Wesens. Dabei aber wird die Welt so wesentlich als göttliches Product gedacht, daß sie mit dem göttlichen Act, durch den sie entsteht, in einem und demselben Worte zusammenbefaßt wird, in der Bezeichnung κτισις. Mark. 13, 19. vgl. 2 Petri 3, 4. Röm. 1, 25 mit V. 20. Ihrem ganzen Wesensbestand nach ist die Welt göttliches Product; Alles zum Wesen der Welt Gehörige hat seinen Existenzgrund in einem Schöpfer, nicht in sich selbst und seinesgleichen. Was den Umfang dieses Schöpfungsbegriffs betrifft, so fällt darein der ganze Weltinhalt in Himmel und Erde (Gen. 1, 1. Act. 14, 15. Röm. 8, 38 f. Kol. 1, 16.), namentlich auch die Menschheit, und zwar sowohl nach ihrer Leiblichkeit mit ihrer Einrichtung bis ins Einzelne (1 Kor. 12, 18), als auch nach ihrer Geistigkeit. Gen. 1, 27. Act.

17, 26—29. Mark. 16, 15. vgl. Kol. 1, 23. Ebr. 12, 9. Ebenso aber ist auch das unsichtbar Himmlische, die Geisterwelt bis in ihre höchsten himmlischen Stufen, die *θρονοι*, unter der *κτισις* befaßt. Also das All im Ganzen, wie im Einzelnen ist geschaffen, *παντα δι' αυτου εγενετο, και χωρις αυτου εγενετο ουδε εν ὁ εγενετο* (Joh. 1, 3); Kol. 1, 16: *εκτισθη τα παντα*, vgl. Röm. 8, 38. Apok. 5, 13. mit 4, 11. u. 10, 16. Ebr. 3, 4.

Die Schöpfung als Act und Product erscheint nun in der Schriftlehre

a) durchaus nicht als etwas von Ewigkeit her Bestehendes, als etwas Anfangsloses. Ausdrücklich wird von dem Schaffen und von der geschaffenen Welt ein Anfang ausgesagt, und zwar erscheint dieser Anfang als ein Act und ein Werden außerhalb Gottes, nicht in Gott selbst. Gemäß Gen. 1, 1 ff. heißt es Mark. 10, 6: *απ' αρχης κτισεως*, ebenso 13, 19, auch 2 Petr. 3, 4, kürzer *απο κτισεως* Röm. 1, 20 und *εν αρχῃ* Joh. 1, 1. Vgl. oben S. 83. Dem Anfang steht denn auch ein Ende der Welt gegenüber, nicht als absolutes Aufhören, sondern als *συντελεια του αιωνος*, wo die der Welt eigene Existenzform, die sie eben von Gott unterscheidet, das Wandelbarsein, die Entwicklung nun erst vollendet wird durch Umwandlung in göttliche Existenzform, in die des unwandelbaren ewigen Seins. Ps. 102, 26 ff. Matth. 5, 18 mit 13, 39 (*συντελεια του αιωνος*). 24, 3. 35. 28, 20. Ebr. 12, 26 f. Apok. 21, 1. 5 f. So gewiß nun das Ende eine Zeitbestimmung enthält, das bestimmte Moment eines Abschlusses der Weltentwicklung, so gewiß enthält der Anfang der *κτισις* das be-

stimmte Entstehungsmoment der ganzen Weltentwicklung. Dieser Anfang erscheint denn auch als ein in sich selbst abgegrenzter Vorgang, als ein einmal abgemachter Act, nicht als ein endlos fortdauernder Proceß. So scheidet sich auch von dem בְּרֵאשִׁית בָּרָא das Ruhen Gottes ab am siebenten Tage als Schlußpunkt der Schöpfungsthätigkeit. Gen. 2, 3: „Gott ruhte von allem seinem Werk, das er geschaffen hatte." Jenes בְּרֵשִׁית בָּרָא ist also Anfangspunkt einer begrenzten Thätigkeit. An einen bloß formellen Anfang, an eine Ausbildung einer schon vorher bestehenden Weltsubstanz ist bei dem biblischen Weltanfang nicht zu denken; denn jenseits dieses Weltanfangs steht in der Schrift nicht etwas Kosmisches, sei es höchster oder niedrigster Art, sondern nur das göttliche Sein als das, das allein vor Allem existirt, vor der κτισις, vor der καταβολη του κοσμου, in keiner Zeitbestimmung des Anfangs oder des Endes zu erfassen ist. Dagegen diesseits dieses Anfangs steht eben das All als erst Gewordenes, als etwas das nur in Folge des Anfangs existirt, nicht vor demselben, s. außer Ps. 90, 2. Joh. 1, 1—3. 17, 5. 24. Kol. 1, 17 mit 16. 1 Petr. 1, 20. Eph. 1, 4. 2 Tim. 1, 9. Der gegenwärtige Werdensproceß der Welt beruht in der Schrift auf einem Gewordensein, dieses wieder auf einem göttlichen „Werde", das aus dem Nichtsein ins Sein ruft, damit ist eben ein Anfang des Seins gesetzt, und indem im weltlichen Sein selbst das Werden immer neu anfängt, weist es sich eben als anfängliches Sein aus, nicht als unanfängliches. Ehe ein werdendes Sein bestehen kann, muß es ein solches erst geworden sein durch eine anfangende Thätigkeit außer ihm, durch ein an-

fangendes Setzen des Werdens, durch Erschaffung. Was aber den Zeitbegriff selbst betrifft, so inhärirt derselbe dem biblischen Weltbegriff so wesentlich, daß mit dem Anfang der Schöpfung auch der Zeitanfang zusammenfällt, daher im Schöpfungsbericht Gen. 1 die Abtheilung in Tage u. V. 14 die von den himmlischen Lichtkörpern abhängige Zeiteintheilung erwähnt ist. Indem mit der Weltbildung nicht ein absolut fertiges Sein gesetzt wird, sondern ein zur weitern Entwicklung bestimmtes und eingerichtetes (wovon später), so ist eben damit eine Aufeinanderfolge von Bildungen und Zuständen, ein Werden, ein vielheitliches Nacheinander, also die Zeit in allen ihren Perioden gesetzt und geordnet, eben damit die Weltdauer mit allen ihren Gebilden; daher die Bezeichnung der Weltschöpfung durch *ποιειν, καταρτιζειν τους αἰωνας* (Ebr. 1, 2. 11, 3) und die Hinweisung auf den Weltanfang durch *ἀπο των αἰωνων* (im Gegensatz zu *προ των αἰωνων* Eph. 3, 9. 1 Kor. 2, 7), wofür sonst *ἀπο* und *προ καταβολης κοσμου* oder *κτισεως* steht. *Αἰωνες* bezeichnet so nicht den leeren abstracten Zeitbegriff, sondern die Welt eben als eine Seinsweise, die in gemessenem Zeitverlauf sich abwickelt, die Welt in ihrer Zeitentwicklung. Successive Entwicklung von einem bestimmten Anfang aus oder die Zeit erscheint also als die der Welt einerschaffene Existenzform. Ist nun aber mit dem Zeitbegriff für die Welt ein vorzeitliches Sein negirt oder Ewigkeit a parte ante, anfangslose Ewigkeit, so doch nicht schlechthin Ewigkeit a parte post, nicht endlose Ewigkeit; in diesem Sinn nennt die Schrift bereits den unsichtbaren Theil der Welt ewig, *αἰωνιον*. 2 Kor. 4, 18. Die Ewigkeit eben

als das Endlose gedacht, schließt in der Schrift den Zeitbegriff nicht schlechthin aus; Ewigkeit ist nicht die absolute Verneinung der Zeit, nicht so viel als das Zeitlose, sondern Ewigkeit ist der Gegensatz zu Zeitlichkeit. Die letztere ist streng genommen die begrenzte Zeit, wo ein Aufhören, ein Ende statt hat. Ewigkeit ist die unbegrenzte Zeit, die endlose, daher die Bezeichnung der Ewigkeit durch *αἰων* schlechthin, ja durch *αἰωνες των αἰωνων; αἰωνια*, das durch alle Zeiten Dauernde (2 Kor. 4, 18) im Gegensatz zu *προσκαιρα*, dem in der Zeit Begrenzten, nur eine Zeit lang Dauernden. Daher heißt auch Gott selber der Ewige, אֱלֹהֵי עוֹלָם, Jes. 40, 28 und sonst, um sein von keiner Zeit begrenztes, sein durch alle Zeit fortdauerndes, sein endloses Walten von der Schöpfung an auszudrücken, das Nichtzeitliche desselben, nicht aber das Zeitlose. Auf die abstracte Ewigkeit Gottes außer Beziehung zur Weltzeit läßt sich die Schrift wieder gar nicht ein. Ueberhaupt wird in ihr עוֹלָם, *αἰων*, (das Aristoteles von *ἀει - - εἰναι* ableitet), nie von der anfangslosen Ewigkeit gebraucht, sondern theils von der endlosen Ewigkeit, theils von der Urzeit. So auch Ps. 90, 2, wo es genau construirt heißt: „ehe Gebirge erzeugt wurden und ehe kreiste Erde und Welt, und von Zeit zu Zeit (מֵעוֹלָם עַד עוֹלָם, von der Urzeit bis zur Fernzeit, als der Erste und der Letzte) bist du Gott." עוֹלָם, entsprechend *αἰων*, ist nämlich im Allgemeinen die Zeitdauer, bald gedacht in ihrem Anfang (Urzeit), bald in ihrem gegenwärtigen Verlauf im Einzelnen oder Ganzen, *αἰων οὑτος, ὁ νυν αἰων*, bald in ihrem zukünftigen Verlauf, Letzteres theils in beschränktem Sinn (lange dauernd), theils in unbeschränktem (ewig, endlos

dauernd). Das Prädicat „der Ewige“, חַי עוֹלָם, אֱלֹהֵי עוֹלָם, bezeichnet daher Gott in seinem durch alle Zeitwechsel hindurch unveränderlich fortdauernden Existenzverhältniß gegenüber der Welt und ihrer Zeit, nicht aber unmittelbar in seiner persönlichen, vorzeitlichen Wesenheit. Jes. 40, 28. Dan. 12, 7, vgl. die Umschreibungen Ps. 102, 13. 25. 28. Habak. 1, 12. Nur mittelbar (in Umschreibungen) im Gegensatz zur Schöpfung und Entstehung der Welt (wie im o. a. Ps. 90: ehe — bist du) erscheint Gott als der Ewige im Sinn der anfangslosen Ewigkeit; im Wort עוֹלָם selbst liegt es nicht; vgl. noch Jes. 43, 10 „vor mir ist kein Gott gebildet, nach mir wird keiner leben.“ Als der Anfangslose wird denn Gott auch nicht mit *αἰωνιος* bezeichnet, sondern gerade durch *προ των αἰωνων, προ χρονων αἰωνιων* prädicirt; aus diesem *προ* vor *αἰωνων* erhellt deutlich, daß *αἰων, αἰωνιος* für sich in der Schrift nicht auf das Anfangslose oder gar Zeitlose sich bezieht. So wird denn auch die begrenzte, die endliche Zeit, die Zeitlichkeit dieser Sinnenwelt als *αἰων οὑτος* gegenübergestellt dem *αἰων μελλων*; also die eine Zeitform der Welt steht gegenüber einer andern Zeitform derselben, nicht die Zeit überhaupt einer zeitlosen Ewigkeit, und *αἰων μελλων* ist eben die zukünftige Weltexistenz, wo dieselbe durch Christum aus der endlichen Zeitform in die bleibende umgebildet wird, nicht aber die Existenz der Welt in der Form der Zeit schlechthin abgethan wird; der *αἰων μελλων* umfaßt eben die Existenz *εἰς τους αἰωνας των αἰωνων*, das *αἰωνιον* statt des bloßen *προςκαιρον*. In der Zeitlichkeit des Diesseits wickelt sich das Sein ab, beschränkt nach Inhalt und Form, beschränkt in Raum und Zeit, sonach un-

vollkommen, wie räumlich so zeitlich getheilt in größere oder kleinere Abschnitte, in Zeitabschnitte und Raumabschnitte; und eben daher ist das diesseitige Sein veränderlich, verschiebbar veränderlich bis zum Vergehen seiner zeitlichen Daseinsform. In der *Ewigkeit des Jenseits* ist diese *zeitliche Beschränktheit, die vergängliche Veränderlichkeit aufgehoben, nicht aber die Entwicklung* oder die Reihenfolge des Nacheinander schlechthin, die wesentliche Form der Zeit; sonst könnte die Ewigkeit eben nicht mit *εἰς τους αἰωνας των αἰωνων* bezeichnet sein, worin eine zusammenhängende Reihenfolge von Zeiten liegt, und was durch dieselbe sich fortzieht als *αἰωνιον*. Es könnte auch Gott, da er ja eben der Ewige ist, also als der Zeitlose gefaßt werden muß, nicht eintreten in die Zeitverhältnisse, in die Verhältnisse des *ὁ ὢν και ὁ ἠν και ὁ ἐρχομενος*, wenn der Zeitbegriff für sich, die Entwicklung, ein Widerspruch wäre mit der Ewigkeit.

Dagegen entwickelt sich im Ewigen, als endlose oder unbegrenzte Zeit gedacht, das Leben nicht als ein erst werdendes, nicht so, daß sein Inhalt selbst erst sich stückweise zusammensetzt, wie hier auch unsere geistige Entwicklung in einem *γιγνωσκειν ἐκ μερους* erfolgt, nicht so, daß, was sich bildet, immer wieder sich ändert unter Zu- und Abnehmen, unter Gewinnen und Verlieren, unter Leben und Sterben; das Ewige bewegt sich nicht durch Zeitgegensätze, wo ein vergangenes Sein und ein noch Nichtsein außer einander liegen, nicht durch Uebergänge von Entgegengesetztem zu Entgegengesetztem, sondern als ewiges ist das Leben das sich gleich bleibende, darum aber nicht einförmige, das stetige Leben,

wo das Vereinzelte und was hier außer einander und gegen einander ist, auch was hier Vergangen und Zukünftig heißt, nun in einander ist als ein vollendetes Ganzes, daher τo τελειον der Charakter des Ewigen ist. 1 Kor. 13, 9 f. Eph. 4, 13. Es ist da keine Bewegung mehr auf das Ziel hin, kein Streben; es ist das erreichte Ziel, das fertige Sein. Mit der Vollendetheit ist aber der Entwicklungsbegriff nicht absolut ausgeschlossen; indem in der Ewigkeit Jedes vollendet ist in seiner Art, nach seinem ganzen Lebensbegriff ausgebildet ist, entfaltet Jedes die Eigenthümlichkeit seines Lebensinhalts allseitig und stetig in immer neuen Formen und Abstufungen, immer wieder sich zurücknehmend in die Einheit und immer wieder sich ausbreitend in die Vielheit; aber der Inhalt selbst verwandelt sich nicht mehr, mindert und mehrt sich nicht durch alle Formveränderungen und Abstufungen, sondern explicirt sich darin nur nach seiner mehr oder minder umfassenden Fülle. Nachdem z. B. die letzte Umwandlung von Himmel und Erde geschehen, ist es ein- und dasselbe unwandelbare Bestehen in allen Formveränderungen oder Gestaltungen; es ist die Ineinsbildung vollzogen mit einer unveränderlichen Lebenssubstanz und ihrer unvergänglichen Gestaltungskraft im Gegensatz zu den zeitlichen Form- und Substanzveränderungen, innerhalb deren ein Vergehen der jeweiligen Existenzformen sich vollzieht. Also unter Ewigkeit ist in der Schrift nicht zu verstehen das außer der Zeitform Existirende, nicht das Zeitlose, weder vor dieser Weltzeit noch nach derselben (sofern man in diesem Sinn von Ewigkeit spricht), sondern das von der Zeitform nicht Beschränkte, noch in ihr sich Verlierende, das bleibende Bestehen im

Gegensatz zum Zeitlichen oder Endlichen; die der Ewigkeit angehörige Entwicklung aber ist im Gegensatz zu der diesseitigen Entwicklung des Werdens eine Entwicklung des Seins, des fertigen Seins; sie ist nicht wie hier eine durch stetigen Mangel hervorgerufene Bewegung nach einer nie erreichten Lebenssättigung hin, sondern ist Entfaltung der erreichten Lebensfülle in immer erneuerten Ausprägungen und Ausstrahlungen, wie beim Licht, es ist ein steiges Leben im Licht, nicht ein Wechsel von Licht und Finsterniß, von Steigen und Fallen. Was nun noch den Raum betrifft, so verhält es sich mit demselben wie mit der Zeit, und es kann nicht das Eine ohne das Andere für die Ewigkeit affirmirt oder negirt werden; Beide sind entweder gleich wesentliche oder gleich unwesentliche Existenzformen. So ist denn auch der Raum schlechthin, d. h. der Raum als ein vielheitliches Nebeneinanderbestehen, in dem Begriff der Ewigkeit oder im Jenseits nicht ausgeschlossen, sondern ausgeschlossen ist wieder eben nur die räumliche Beschränktheit, die räumliche Zerstücklung und Zertheiltheit, sonst hätten die Raumunterscheidungen keinen Sinn, welche die Schrift in die Welt der Ewigkeit, ins Unsichtbare, verlegt, die Worte: Himmel, Thron, neue Erde, himmlisches Jerusalem u. s. w. würden gar nichts sagen, indem eben das, was sie sagen, das local Distinguirte als solches, als Raumesordnung, gar nicht Existenz hätte. Daß aber die Schrift die Raumesverhältnisse auch in das Unsichtbare, Ewige, in die Geistesregion ausdehnt, ist ganz consequent, weil sie auch die körperliche Organisation als etwas dem Geiste allgemein Zukommendes betrachtet, und sie daher ebenfalls in die höhere Welt ausdehnt, nur nicht die sarkische Organisation, die räumlich be-



schränkte und sich gegenseitig beschränkende Körperlichkeit. Daher legt die Schrift auch den in die Ewigkeit eingehenden, auferstandenen Menschen eine pneumatisch durchklärte Körperlichkeit bei, nach Aufhebung der sarkisch oder räumlich beschränkten. Zum Beschränkenden wird der Raum jenseits erst im Abyssos, weil da eine Vermaterialisirung vorgeht.

Das Resultat ist also: Raum und Zeit sind nach der Schrift keine bloßen Formen unseres Denkens, sondern des Seins; es gehört wesentlich zum Weltbegriff ein Zusammensein von Existenzen und eine Lebensbethätigung derselben in der Weise des Nacheinander und Nebeneinander, in der Form von Zeit und Raum, wenn schon nicht an und für sich nothwendig in der Form der zeitlichen und räumlichen Beschränktheit; Beides ist durch die Sünde, durch welche eben das Sarkische zur präponderirenden Naturpotenz wurde, in die Welt gekommen, und zwar als Verschluß und Verwahrung gegen eine Alles überschwemmende Ausbreitung der Sünde. Aber Raumordnung und Zeitordnung, Anfang und Entwicklung in Raum und Zeit, gehört allem Erschaffenen wesentlich an bis zu den *θρονοι* hinauf. In der Welt der Ewigkeit ist die Existenzform der zeitlichen und räumlichen Unbeschränktheit gesetzt, d. h. ein die Zeit und den Raum durchdringendes und beherrschendes Bestehen, in einer freien Bewegung aus dem Ineinander in ein Aus- und Nacheinander und immer wieder sich zurücknehmend in das Ineinander. Mit dem Dasein der Welt ist Bewegung in gemessener Raum- und Zeitordnung gesetzt, ist Geschichte gesetzt, Naturgeschichte, Menschengeschichte, Engelgeschichte, ja Gottesgeschichte, da Gott mit der Weltschöpfung auch in die Raumes- und Zeitverhält-

nisse der Welt offenbarungsgeschichtlich eingeht, wenn schon nicht im eignen Wesen diesen Verhältnissen angehört. Der Schöpfungsact selbst aber bildet nicht nur einen einzelnen Act in der Reihe der Geschichtsacte, sondern ist der dieselbe setzende Grundact, steht an der Spitze der Geschichte als der Anfang, aus welchem alles Werden und Geschehen hervorgeht als Entwicklung in Raum- und Zeitbestimmungen.

Der mit der Schöpfung gesetzte Anfang ist nämlich

b) als absoluter Anfang zu nehmen. Hierunter verstehen wir einmal, daß außer dem schaffenden Gott nichts Anderes bereits vorhanden ist, woraus der Anfang der Welt hervorgeht, daher in der dogmatischen Sprache der Ausdruck creatio ex nihilo, der Vulgata entnommen aus 2 Makk. 7, 28 für das griechische ἐξ οὐκ ὄντων. Der Einwand: ex nihilo nihil fit gehört gar nicht hierher, da nicht ein fit ex nihilo, ein Werden des Seins aus Nichts bezeichnet ist, sondern creatio ex nihilo, eine Erschaffung desselben; also — nicht das Nichts wird als Ursache des Daseins der Welt gedacht, sondern eben Gott in seiner Schöpferkraft und Macht mit Ausschluß jeder anderen Ursache und jedes neben Gott oder ohne Gott schon vorhandenen Urstoffes. Weiter aber verstehen wir unter dem absoluten Anfang, daß eben mit dem Anfang der ganze Umfang des Weltlebens und der wesentlichen Lebensbeziehungen zwischen Gott und Welt gesetzt ist, zwar nicht vollendet, dann wäre es ja nicht Anfang, aber eben anfangsmäßig gesetzt ist, als ἀρχη, d. h. also angelegt ist. Es giebt daher kein absolutes Wunder außer der Schöpfung selbst und der in Jesu Christo vermittelten Neu-

schöpfung, die eben so heißt, weil ein Neuleben hervorgebracht wird zwar im Vorhandenen, aber nicht aus dem Vorhandenen, auch nicht aus der der Welt schon immanenten Gotteskraft, sondern aus der überschwenglichen transscendenten Gotteskraft. Eph. 1, 19: *το ὑπερβαλλον μεγεθος της δυναμεως του θεου*, vgl. 3, 20 f. Durch die Urschöpfung sind aber eben sowohl die weitern Offenbarungen Gottes an die Welt und in der Welt, wie alle die geschichtlichen Entwicklungen der Welt selbst, die naturgeschichtlichen, die menschengeschichtlichen und die göttlichgeschichtlichen im Weltanfang schon innerlich vermittelt, ermöglicht und bedingt. Darin wurzelt die Möglichkeit der Weissagung und der Wunder. Die Welt hat also durch die Schöpfung einen Anfang, der außer Gott nichts voraussetzt, der aber, einmal gesetzt, alle Bedingungen der weitern Gottesoffenbarungen und Weltentwicklungen in sich trägt.*)

Was *α*) den ersten Punkt, die absolute Voraussetzungslosigkeit des schöpferischen Anfangs betrifft, daß rein nur in Gott die Causalität des Daseins der Welt ist, so wird dies eben so kurz als entschieden ausgesprochen in dem biblischen Satz: *ἐκ θεου* (unterschieden von dem nachfolgenden *δι᾽ αὐτου*) *τα παντα*. Röm. 11, 36. 1 Kor. 8, 6. Damit will die Schrift nun keineswegs ein emanationsmäßiges Hervorgehen des Alls aus Gott bezeichnen, ein naturprozeßliches, da sie vielmehr dasselbe (wovon nachher)

*) Vermöge dieses Zusammenhangs mit dem schöpferischen Anfang heißt daher auch die *καινη κτισις* eine *παλιγγενεσια*, als anknüpfend an den Anfang, wenn schon nach der eingetretenen Fehlentwicklung nicht unmittelbar aus ihm hervorgehend, und die ganze der christlichen Ökonomie entsprechende *δοξα* ist die von der Weltschöpfung her angelegte *βασιλεια*. Matth. 25, 34.

auf einen freien Willensact Gottes zurückführt. Zu vergleichen ist auch der Gebrauch von ἐκ sogar in Verbindungen wie ἐγεννήθησαν ἐκ θεοῦ Joh. 1, 13. von der nicht als Emanation gedachten Wiedergeburt. Jedenfalls aber nicht in einem rein äußerlichen Act Gottes, oder in etwas Nichtgöttlichem, sondern in Gott selber muß das All seinen Ursprung haben, in einem in Gott wurzelnden Act, wenn es τα παντα ἐκ θεου ist. Wie nun dies ἐκ θεου zu verstehen ist, ergiebt sich aus der stehenden biblischen Bestimmung, wonach alles Werden seinen Grund hat zwar keineswegs, wie es die Philosophie auffaßt, im göttlichen Denken unmittelbar, aber im göttlichen Sprechen, das wieder mit dem innengöttlichen Logos zusammenhängt. Zwischen Denken und Sprechen ist ein Unterschied; Denken ist ein Act, welcher der Natur eines geistigen Lebens unmittelbar wesentlich und nothwendig ist. Wäre also die Welt unmittelbare Wirkung des göttlichen Denkens, oder der Gedanke Gottes, so wäre sie etwas mit Nothwendigkeit aus dem geistigen Wesen Gottes sich Ergebendes (das Princip des Pantheismus). Dagegen das Sprechen unterscheidet sich einerseits vom Denken durch seine Äußerlichkeit, andrerseits vom bloßen äußern Werk durch seine Innerlichkeit, durch sein directes Hervorgehen aus dem Gedanken, in dem es wurzelt; und zwar liegt dem Sprechen ein auszusprechender bestimmter Gedanke zu Grunde, nicht nur das Denken im Allgemeinen. Das Sprechen als schaffender Act ist also die Mitte zwischen beiden Extremen, zwischen dem Schaffen als einem bloß innengöttlichen Act oder einem Denkact, und zwischen dem Schaffen als einem

bloß außergöttlichen Act, dem rein äußerlichen Machen, zwischen einer substantiellen Causalität und einer bloß operativen Causalität. Das Sprechen ist ein unmittelbares, aber freithätiges Ineinanderwirken von Innerem und Aeußerem, es erfolgt als freie, besondere Willensthat von innen nach außen und hängt bei Gott nach innen zusammen mit dem Gott immanenten λογος. Näher zu bestimmen unter Punkt 2 unten. Dieses göttliche Schöpfungssprechen setzt aus dem Nichtsein in das wirkliche Sein. Genesis 1. יְהִי וַיְהִי, vgl. Jes. 48, 13: „ich rufe, so stehen sie, Himmel und Erde, da." Daher wird das schöpferische Sprechen auch als ein gebietender Ruf bezeichnet Ps. 33, 9. 148, 3: „er hat geboten, so sind sie geschaffen." Röm. 4, 17: θεος ὁ καλων τα μη ὀντα ὡς ὀντα; vgl. 2 Makkab. 7, 28: ἐξ οὐκ ὀντων αὐτα ἐποιησεν. Ueber Röm. 4, 17. vgl. Bengel, Gnomon und meine Erklärung des Römerbriefs. An eine präexistirende formlose oder qualitätlose Urmaterie, ὑλη ἀμορφος, ist bei dem biblischen τα μη ὀντα nicht zu denken, wie bei dem platonischen μη ὀν. Der Weltstoff, über welchen das biblische Sprechen Gottes als organisirender Act ergeht, ist von Gott erschaffen, nicht präexistirend. Gen. 1, 1 f. בְּרֵאשִׁית בָּרָא steht an der Spitze von Allem.*) Der Grundstoff ist also selber das Product der göttlichen Thätigkeit, nicht etwas für die göttliche Thätigkeit irgend wie schon Vorhandenes, nicht ewiger Weltstoff, sei es im Gegensatz zu Gott, sei es in Einheit mit Gott, und alles, was nach und aus dem

*) Die Construction: im Anfang, da Gott Himmel und Erde schuf (die Erde aber war eine Wüste) — da sprach Gott: „Licht werde" widerstreitet dem einfachen Satzbau des ganzen Capitels.

schon vorhandenen Stoff wird, verdankt sein Werden nicht einem bloß urstofflichen autonomen Entwicklungsprozeß (einer Evolution), sondern eben dem hineinsprechenden göttlichen Urwort. Weder in einem formlosen μη ὀν, in einer ὑλη, noch in einem neutralen το ὀν hat die Welt ihren Uranfang, sondern in der rein voraussetzungslosen Selbstthätigkeit des persönlichen ὁ ὠν, die von der Hervorbringung einer prima materia fortschreitet zur vollständigen Ausbildung eines κοσμος.

β) In Bezug auf die Art ihres Wirkens wird die göttliche Thätigkeit mehrfach bezeichnet, zunächst als בָּרָא gleich κτιζειν. בָּרָא im Kal wird einmal nie gebraucht vom menschlichen Thun, sondern nur vom göttlichen, und bezeichnet das göttliche Thun als neu hervorbringend, wenn auch theilweise auf Grund von schon Vorhandenem, wie beim Gezeugt- und Geborenwerden. Vgl. die Lexika. Wo irgend nun aber gebührt dem בָּרָא die Bedeutung des neu Hervorbringens absolut, ja wo eher hat diese Bedeutung ihren Ursitz, als da eben, wo בָּרָא mit בְּרֵאשִׁית verbunden ist, mit dem schlechthinigen Anfang, der alles spätere Hervorbringen und Machen bedingt? בָּרָא beschränkt sich aber allerdings nicht bloß auf die Hervorbringung der rohen Substanz, sondern schließt auch die Ausbildung in sich und die Fortzeugungen, so Genes. 1, 27. Psalm 104, 30: „Du lässest aus deinen Odem, so werden sie geschaffen." Das Richtige ist also dies, daß בָּרָא in der absoluten Stellung, die es Genes. 1, 1 und in den weitern Versen einnimmt, den ganzen Schöpfungsprozeß umfaßt in allen Arten seiner Wirkung, vom ersten Hervorbringen Gen. 1, 1 bis zum Abschluß Gen. 2, 3, wo es vom ganzen Werk steht, „das Gott machend

geschaffen," also vom ganzen, nicht bloß grundlegenden Schöpfungswerk. Eben daher kann בָּרָא auch von einzelnen Unteracten gebraucht werden, von Acten der Ausbildung. Im Einzelnen aber werden diese Acte auch besonders bezeichnet; dies geschieht mit עָשָׂה, *ποιειν*, für die Bildungen innerhalb von bereits Vorhandenem; ferner יָצַר, *πλαττειν*, *καταρτιζειν* für die volle Ausgestaltung; ferner כּוֹנֵן, *ἑτοιμαζειν*, *κατασκευαζειν*, die Kraftausrüstung für bestimmte Zwecke; und von Erde und Himmel im Ganzen steht auch יָסַד, *θεμελιουν*, woran sich schließt *καταβαλλειν* scil. *θεμελιον* und *καταβολη κοσμου*. Aus der Anwendung solcher mehrfachen Bezeichnungen auf das göttliche Schaffen ergiebt sich jedenfalls im Allgemeinen, daß das Schaffen seiner Wirkung nach ein absolutes Bedingen ist, daß es Alles umfaßt, was zum Bestand des Weltalls und zur völligen Lebensorganisation gehört; Substanz, Kräfte, Formen, eben damit Gesetze und Bestimmung sind darin eingeschlossen, und wegen dieser Vollständigkeit und Zweckmäßigkeit der ursprünglichen Organisation ist in der biblischen Schöpfungsgeschichte auch das Einzelne unter den Begriff gut subsumirt, das Ganze unter den Begriff sehr gut. Gen. 1. 1 Tim. 4, 4. vgl. auch Weish. 1, 14. Sir. 39, 21. 40, 30. 32. 40. Mit dem Weltanfang sind also, wie im Eingang bemerkt wurde, die wesentlichen Lebensbedingungen der Weltentwicklung vollständig gesetzt, diese aber nur im genetischen Zusammenhang mit der göttlichen Causalität (*ἐκ θεου!*), also in der primitivsten Abhängigkeit von Gott. Eine primäre selbständige Entwicklung ist für alle

Lebensstufen der Welt von der niedersten bis zur höchsten negirt. Jede weitere Offenbarung ist ebenfalls ein göttliches בָּרָא, עָשָׂה, יָצַר u. s. w., aber als etwas bereits in der Grundanlage der Welt Hypostasirtes, nicht mehr unmittelbar, wie bei der Erschaffung, sondern mittelbar unter Herbeiziehung der dem Universum schon eingeschaffenen Stoffe und Kräfte. *Alles göttliche Wirken in der Welt von der Schöpfung an ist Entwicklung, nicht absolutes Neuhervorbringen. Daher: „Gott ruhte.“* Es besagt diese Ruhe keineswegs ein Aufhören der göttlichen Thätigkeit schlechthin, daß an eine von Gott unabhängige Entwicklung des Weltlebens aus sich heraus zu denken wäre, wohl aber ist die göttliche Thätigkeit, auch wo sie Neues hervorbringt und wieder als Schaffen bezeichnet wird, wie in der Wiedergeburt, nicht Hervorbringung von noch gar nicht Vorhandenem, nicht Hervorbringung aus Nichts, sondern nur die Fortwirkung und Fortentwicklung der in der Welt schon hypostasirten Gottescausalität, der ihr schon immanenten Gotteskraft. Röm. 1, 20. Joh. 5, 17. Die Gotteskraft ist eben vermöge der Schöpfung, wie der absolute Anfang, so *die absolut fortdauernde Lebensbedingung für die Welt und ist die Grundlage aller weitern göttlichen Lebenswirkung und Mittheilung.* So ist die Schöpfung wirkliche Weltgründung, *θεμελιουν*, die Grundlegung ihres materiellen und formellen Bestandes, ihrer Fortdauer, ihrer steten Erneuerung und Erweiterung, ihrer Wiedergeburt und endlichen Vollendung. (Vgl. *von der Gröben*, Die Liebe zur Wahrheit. S. 90.)

Bestimmen wir nun noch genauer:

2. Das innere Verhältniß des göttlichen Schaffens.

Gott schafft in absoluter Independenz und Sufficienz, durchaus als der, der in keinem Sinn irgend Etwas und irgend Jemand bedarf (Act. 17, 24 f.: *οὐ προσδεομενος τινος, αὐτος διδους πασιν τα παντα*), der alle Bestimmungen frei in sich selbst hat und sie frei setzt aus sich selbst, durch sich selbst und auf sich selbst. Röm. 11, 36: *τα παντα ἐκ θεου, δι᾽ αὐτου, εἰς αὐτον*, vgl. mit 1 Kor. 8, 6. Jede Ansicht, wodurch es für Gott irgendwie Bedürfniß oder Nothwendigkeit sein soll, eine Welt zu haben und zu schaffen, sei es physische Nothwendigkeit oder metaphysische oder moralische, also auch der Begriff einer Liebe, die einer Welt bedürfe zur Selbstmittheilung an Anderes, Alles dieses ist dem biblischen Grundbegriff von Gott zuwider als dem *οὐ προσδεομενος τινος*, dem *μονος μακαριος*. Und zwar bleibt der Widerspruch, wenn man auch sagt, Gott könne als Liebe nur darum nicht ohne die Welt sein, weil er selbst die Liebe sein wolle, weil dies seine eigene freie Grundbestimmung sei. Aber wenn ein Wesen ein anderes Sein setzen muß, um selbst eben das sein zu können, was es sein will, z. B. Liebe, um sich in irgend welcher Weise äußern zu können, da ist das Subject eben abhängig von diesem andern Sein, letzteres wird eine Nothwendigkeit für das Subject, damit es auch könne, was es will.*) Das ist wieder die bloß creatür-

*) Da giebt es eine ganze Kette falscher Schlüsse: Gott muß schaffen, er will ja lieben; er muß uns lieben — er ist ja die Liebe; er muß uns und alle Teufel retten, begnadigen, sonst ist er nicht die absolute Liebe u. s. w. Das ganze Verhältniß Gottes zur Welt und dessen ganze Entwicklung ist etwas für Gott um seiner selbst willen Unumgängliches, ein moralischer Zwang.

liche Freiheit von Einzelwesen in ihrer gegenseitigen Bedingtheit und Beschränktheit, wo eines des andern bedarf, aber nicht ist es die absolute Freiheit eines Wesens, das als Gott Alles in sich selbst ist und hat, und so schlechthin sich in sich selbst genügt, schlechthin independent ist. Am Sohn, der Gottes eigenem Wesen angehört (ὁ ἰδιος υἱος), hat Gott den adäquaten ewigen Gegenstand seiner Liebe, daher er eben ὁ ἀγαπητος schlechthin heißt, hat ihn rein in sich selbst, ohne erst um lieben zu können, oder zu seiner Selbstergänzung Geschöpfe zu bedürfen, damit er für sein Ich ein Du habe, oder für seine Thätigkeit ein Dies und Das. Nur in dieser vor- und übergeschöpflichen Liebe zum Sohn hat die Liebe Gottes zu den Geschöpfen ihren innern Grund, ihre stetige Bedingung und ihre Endbestimmung. Daher heißt es vom Sohne, daß in ihm, als dem Geliebten, alles göttliche Wohlgefallen ruhe; dem Sohne zu lieb, wie wir später finden werden, schafft Gott eine Welt, Ebr. 2, 10: δἰ ὀν τα παντα neben δἰ οὐ. Die Welt für sich als ein Gott nicht adäquates Sein, als nicht selbst absolutes, sondern nur relatives Sein, könnte weder der göttlichen Liebe als der absolut vollkommenen genügen, noch dieselbe in sich selbst fassen. Daher, um die Existenz einer Welt für Gottes Liebe zu etwas Nothwendigem zu machen, muß man, wenn Consequenz in der Sache sein soll, entweder die Liebe Gottes selbst in einen so engen Begriff fassen, daß sie an der Welt ihre Befriedigung finden kann, man muß die Liebe Gottes ihres absoluten Charakters entkleiden, oder man muß die Welt zu etwas Absolutem steigern, d. h. man muß sie vergotten, daß sie wenigstens scheinbar als Liebesgegenstand einem Gotte entspricht.

Was lehrt dagegen die Schrift

a) über den innern Grund des Schaffens?

Die Schrift hebt als Bestimmungsgrund des göttlichen Schaffens keineswegs die Liebe unmittelbar hervor, sondern schlechthin den Willen Gottes, das θελημα. Apok. 4, 11: „wegen seines Willens, d. h. weil Gott es will, ist Alles," vgl. Eph. 1, 11. Daraufhin ist aber nicht zu sagen: so gewiß Gott als geistigem Wesen ein θελειν zukommt, er also wollen muß, so gewiß muß er auch schaffen, sondern το θελημα hebt sich aus dem generellen θελειν heraus als besonderer Willensact; also zum Schaffen bestimmt Gott eine freie intelligente Selbstbestimmung, die auf einen bestimmten Zweck gerichtet ist, und diese Selbstbestimmung ist eben in jener innern und äußern Unabhängigkeit zu denken, wie sie dem zukommt, der nichts bedarf. Diese Unabhängigkeit des göttlichen Willens der Welt gegenüber wird auch ausdrücklich noch dadurch bezeichnet, daß derselbe als εὐδοκειν, εὐδοκια (bei LXX für רָצָה, רָצוֹן) gefaßt wird, als völlig selbständiges, darum aber nicht als arbiträres Belieben (Eph. 1, 4—10, wo der allumfassende Weltplan Gottes mit seiner Ur- und Endbestimmung auf die göttliche εὐδοκια zurückgeführt wird). So bleibt freies Willensbelieben auch der stetige Bestimmungsgrund alles göttlichen Wirkens, Ps. 115, 3. 135, 6: „Alles, was Gott beliebt, das macht er" (חָפֵץ das beliebige Wollen). Daher ist der eigene Wille Gottes auch die einzig stetige Norm des göttlichen Wirkens, Eph. 1, 11: τα παντα ἐνεργουντος κατα την βουλην του θεληματος αὐτου. Es ist hiemit gleich sehr jede Form von Noth-

wendigkeit ausgeschlossen, wie die bloße Willkür oder Zufälligkeit. Denn dieser göttliche Wille ist nicht eine bloße Form des Gedankens, ein bloßer Entschluß, sondern wird in der Schrift beschrieben als die Vereinigung von absoluter Macht und absoluter Weisheit; vermöge des Ersteren ist an keine Nothwendigkeit zu denken, vermöge des Zweiten an keine Willkür oder Zufälligkeit. Jer. 32, 17. 19, 27. Jes. 40, 13. 26—28. Prov. 3, 19. Jer. 10, 12. In einem solchen Willen ist der völlig genügende Grund gesetzt für die Möglichkeit und Wirklichkeit einer Welt voll Leben und Geist, voll Kraft und Ordnung, aber auch die Maß- und Grenzbestimmung für die ganze Freiheitssphäre der Geschöpfe, wovon im folg. §. Ist nun aber der göttliche Wille durch nichts bedingt, auch nicht durch das Bedürfniß der Liebe, ist er vielmehr absolut selbständiges Belieben, so effectuirt und erweist sich dieses Belieben allerdings als Liebe, eben durch die That der Schöpfung, die Gott als den absoluten Vater des Alls darstellt. 1 Kor. 8, 6: *εἱς θεος ὁ πατηρ, ἐξ οὑ τα παντα.* Vgl. S. 44 ff. Eben in der Schöpfungsthat aber erscheint die Liebe als schöpferisches Belieben, als eine im Schaffen sich offenbarende, schlechthin unabhängige Liebe, nicht als etwas vom Geschaffenen Abhängiges; Gott ist, ehe er schafft, in sich selbst die Liebe, wesentlich und ewig, wie er in sich selbst der Heilige, der Selige ist, ohne, um dies sein zu können, einer Welt zu bedürfen. Als Schöpferliebe erscheint die göttliche Liebe als eine solche, die nicht erst etwas vom Geschaffenen empfangen kann oder gar muß, die nicht sich selbst bereichert mit und in der Welt, sie erscheint als absolut frei sich darstellende Liebe,

als Gnadenliebe, als Herablassung.*) Die göttliche Schöpferliebe ist also eine Liebe, die im Schaffen aus sich selbst heraustritt nur um Andrer willen, nicht um ihrer selbst willen, als frei sich entäußerndes und als frei gebendes Leben, Leben schaffend in Anderen und für Andere, so daß Gegenliebe allerdings als moralisches Grundgebot erscheint, keineswegs aber für Gott das eigene Leben erhöht und vermehrt. (Günther, Creations-Theorie S. 113). 1 Kor. 4, 7. Jak. 1, 17. Act. 17, 24 f. Matth. 6, 24 ff. Ueber den Zweck der Schöpfung s. unter c.

b. Auch zur That nach außen vermittelt sich der göttliche Wille ohne Zwischenconcurrenz, durch die unmittelbarste, eigenste **Willensäußerung**, durch das Sprechen (אָמַר), das ins Dasein ruft; das gesprochene Wort (דָּבָר, ῥημα) ist der die Schöpfung äußerlich bewirkende Grund, wie das göttliche ϑελημα der sie innerlich bestimmende Grund. Gen. 1, 2 ff. Ebr. 11, 3. (Dativ als Casus instrumentalis). Ps. 33, 6. 9. 104, 30. Das Sprechen ist (vgl. a.) freier Willensact, ist eben sowohl Erzeugniß des Willens als Ausdruck des Willens; Wille und Wort, Sprechen aber haften im Geiste; im Willen faßt sich der Geist inwendig zusammen als Formirung des Gedankens für die Bethätigung, als Selbstbestimmung zum Handeln, im Worte, im Sprechen geht der Geist aus, daher dem Wort parallel der Ausdruck: Geist des Mundes;

*) Daher die Bezeichnung χαρις schon für das von Ewigkeit in Christo beschlossene Gut, abgesehen noch von der Gnade gegenüber der Sünde, wie denn die Sünde in der Schrift nichts ewig Beschlossenes ist. Eph. 1, 6. vgl. V. 4. 2 Tim. 1, 9.

der Geist macht sich im Worte kund, wie er will, und wird darin effectiv. Das Sprechen ist also eine Geistesaction, welche in freier Wahl die zur Aeußerung bestimmten Gedanken herausſetzt und unterscheidet; das Sprechen explicirt den implicirten Willensgedanken in articulirte Laute (die formelle Seite) und in distincte Momente seines Inhalts (die materielle Seite). Mit den einzelnen Worten wird also bei dem Schaffen ein concretes Sein herausgesetzt,*) ein Sein, das eben in dem immanenten Willensgedanken als in seinem innern Grund einheitlich verbunden ist. Ist nun die Weisheit die immanente Geisteswesenheit, die charakteristische Beschaffenheit des göttlichen Willens und zwar in absoluter Kraft, so wird diese Weisheit eben transeunt im Wort, das die Geistesäußerung ist; sie wird also, wie die Proverbien die Schöpfungsweisheit darstellen, Weisheit mit Stimme und Ruf, zeugende Weisheit, und so, da das Wort das Schaffen bewirkt, wird in den Proverbien eben die zeugende Weisheit, die Weisheit im Wort dargestellt als Grundanfang der Wege Gottes d. h. des göttlichen Hervortretens, als Werkmeister von Anfang an. Prov. 8, 1. 14. 22—30. Alle diese Momente zusammen vereinigen sich nun im biblischen Begriff von Christus. Er heißt daher der, dem alle Schätze der Weisheit immanent sind, auch der Zeuge κ. ἐ. Kol. 2, 3. vgl. 1, 27. 1 Kor. 2, 7. Apok. 3, 14. Er ist zwar weder göttliches πνευμα, noch θελημα, noch ῥημα unmittelbar, aber eben der, welcher λογος ist, das immanente und active

*) Gott sprach, und es ward Licht, Firmament, Erde und Meer und so fort die einzelnen Producte am Himmel, im Wasser, auf der Erde.

Wort Gottes, in welchem sich eben der θελημα und ῥημα bedingende göttliche Geist concentrirt zur Verwirklichung des göttlichen Willens in Werken des Lebens, also schöpferisch. — Das Verhältniß Christi als λογος zur Weltschöpfung ist bereits oben entwickelt. S. 81 ff.

Was ergiebt sich nun

c) aus den gewonnenen biblischen Bestimmungen über die Weltschöpfung?

α) Die Welt entsteht nach der Schriftlehre nicht unmittelbar aus Gott, aber auch nicht so mittelbar, daß etwas Außergöttliches dabei mitwirkt. Die göttliche Unmittelbarkeit ist schon bei der Entstehung der Welt vermittelt, und zwar ist sie vor Allem vermittelt in und aus Gott selbst eben durch den λογος; dieser ist die göttliche Selbstvermittlung, kein bloßes göttliches oder außergöttliches Mittel. Indem er ebensowohl Gott immanent existiert als wieder selbständig existiert, ist er der persönliche Einheits- und Durchgangspunkt zwischen dem θελημα θεου und dem ῥημα θεου, zwischen dem innersten Schöpfungsgrund in Gott und dem äußern Medium. Vermöge dieses Verhältnisses der Schöpfung ist Alles ebensowohl ἐκ θεου als δια θεου, wie Beides Röm. 11, 36 zusammenstellt: Alles hat seinen Ursprung in Gott durch innengöttliche Vermittlung, durch die des λογος. Durch ihn wird die Welt aus Gott geschaffenes Leben. Der λογος ist ebensowohl das reale Urbild der Welt, trägt die Realitäten und Potenzen des Weltlebens urwesentlich in sich, wie er das reale Abbild Gottes selber ist; indem dies der Fall ist, hat die Welt eben in ihm ihren innengöttlichen Realgrund, nicht bloßen Idealgrund (ἐν

αὐτῷ ἐκτισθη). Sofern aber das Weltleben zu seiner eigenen Existenz erst kommt durch den *λογος* auf dem Weg der Erschaffung als geschöpfliches Abbild des innengöttlichen Urbildes, ist die Welt nicht selbst innengöttliches Leben, nicht Wesenseinheit mit Gott, nicht *ὁμοουσια*; aber Aehnlichkeit mit Gott, *ὁμοιουσια*, ist die Grundanlage der Welt. Die Welt ist nicht, wie im Pantheismus, der erscheinungsmäßige und nothwendige Reflex des göttlichen Wesens, nicht Gottes unmittelbare Selbstdarstellung, dies ist eben der *λογος*, der Sohn Gottes. Ja die Welt ist nicht nur nicht das Wort Gottes selbst, sie ist nicht einmal das ausgesprochene Wort unmittelbar, das *ῥημα*, sie ist nur Wirkung des göttlichen *ῥημα*, des Worts, wie dasselbe als Ausspruch aus dem *λογος* hervorkommt. Sie ist nicht durch innengöttlichen Act gesetzt, sondern durch göttliche Aeußerung, die sich effectiv macht in bestimmten Wirkungen. Somit im Ganzen und Einzelnen ist die Welt das von Gott verschiedene Werk Gottes, *ἐργον, ποιημα θεου*. Sie ist *δια θεου*. Gen. 2, 2: „So vollendete Gott sein Werk, das er gemacht hatte. Hiob 34, 19. Ebr 1, 10: *ἐργον των χειρων σου εἰσιν οἱ οὐρανοι*. Röm. 9, 20. Statt daher göttliche Wesenserscheinung zu sein oder unmittelbare Gottesoffenbarung, ist sie nur mittelbare Offenbarung, eine durch Gottes independentes Wollen und Wirken gesetzte äußere Darstellung dessen, was Gott aus sich heraus darstellen will, nicht muß; sie ist Darstellung seiner Göttlichkeit, nicht seiner Gottheit. Die Welt ist aber eine wesenhaft göttliche Darstellung, keine bloße Scheindarstellung, oder nur Darstellung göttlicher Thätigkeit, sie ist *ἐκ θεου* neben *δια θεου*. Denn als Product, das

durch den λογος, durch die gottinnerliche Urdarstellung Gottes hervorgebracht ist, ist sie allerdings unmittelbar göttliches Werk, wenn schon nicht unmittelbare Selbstdarstellung Gottes. Wie denn nun die Welt als ἐκ θεου ihren Existenzgrund innerhalb Gottes selbst hat, dies aber nur mittelbar, jedoch durch innengöttliche, nicht außergöttliche Vermittlung, δια θεου, d. h. λογου, so hat sie

β) in derselben innengöttlichen Vermittlung auch ihre Zielbestimmung, d. h. sie hat ihr Ziel ebenfalls nicht außerhalb Gottes, sondern innerhalb Gottes. Das All ist εἰς θεον, wie ἐκ θεου. Röm. 11, 36. vgl. 1 Kor. 8, 6. So wenig aber in ἐκ θεου Unfreiheit auf Seiten Gottes liegt, daß damit ein naturnothwendiges Hervorgehen der Schöpfung aus Gott ausgedrückt wäre, so wenig liegt in εἰς θεον Unfreiheit des Geschöpfes, daß ein unselbständiges Aufgehen in Gott damit ausgedrückt wäre. Es ist auch hier wieder entscheidend, daß eben im Sohn (Kol. 1, 16) auch das Ziel des Alls in Gott gesetzt ist, wie der Anfang aus Gott. Christus nun kommt eine Gott selbständig immanente Existenz zu, und eben in Christus soll Alles seinen Füll- und Gipfelpunkt erreichen (Ephes. 1, 10) als organisches Ganzes, nicht als absorbirtes Etwas: ἀνακεφαλαιωσασθαι τα παντα ἐν Χριστῳ. Namentlich die Menschen, welche durchgebildet sind bis zur Aehnlichkeit mit Christus, sind eben damit wie er in selbständiger Weise Gott immanent als ein den Erstgeborenen umschließender Bruderkreis. Röm. 8, 29. Alle haben göttliche Wesenheit in bestimmter eigener Weise an sich, sie sind als Selbst bis zum vollen göttlichen Lebensbegriff durchgebildet, wie er nämlich in Christo anthropomorphosirt ist,

real, nicht symbolisch. Eph. 3, 19 vgl. V. 17. So participiren sie an der göttlichen Natur, sind in die göttliche δοξα aufgenommen, wie sie sich in Christus hervorgegeben hat. Joh. 17, 22. 24. Eph. 1, 12. 14. vgl. 2 Kor. 3, 18. 4, 4. 6. Da nun aber Christus der πρωτοτοκος πασης κτισεως ist, so vermittelt sich in ihm diese Verklärung in Gott auch bis in die physische Welt (Röm. 8, 21), wo dann Gott das ganze Sein in allem Einzelnen bestimmt, — eine göttliche Allimmanenz, aber auch da ohne Aufhebung des Einzelnseins. 1 Kor. 15, 27 f.: ὁ θεος τα παντα ἐν πασιν. Kol. 3, 11: τα παντα και ἐν πασιν Χριστος. Röm. 8, 21. Kol. 1, 19 f. 2 Petr. 3, 13. Apok. 21, 1. 5 f. Jes. 65, 17. 66, 22. Unser gegenwärtiges Sein ist der Diremtion unterworfen, dem Gegensatz und Stückwerk, darum können wir das selbständige Sein und das von Gott erfüllte Sein nicht zusammen denken. Allein das Normale und Höchste ist weder eine neben und ohne Gott sich behauptende Selbständigkeit, noch ein Aufgehen derselben in Gott, sondern eine Selbständigkeit, wo das Selbst ganz an Gott sich hingiebt und in ihm sich bewegt, oder eine völlig selbständige Geeintheit mit Gott und in Folge davon eine persönliche Durchdrungenheit von ihm. Wie dieses Christus in seiner Art zukommt d. h. in gotthafter Weise, absolut oder unbedingt und schöpferisch: so einst der durch ihn mit Gott vermittelten Welt wird es in ihrer Art zukommen d. h. geschöpflicher Weise, abgeleitet und relativ oder bedingt.

Aus dem Bisherigen läßt sich nun auch

γ) der **göttliche Endzweck** bei der Weltschöpfung und die Bestimmung der Welt entnehmen. Der

unmittelbare und unbedingte Zweck der Schöpfung, der oberste liegt nicht in dem Bedingten, nicht in der Welt selbst oder in einem Theil derselben, wie den Menschen; nicht wegen der Welt, nicht wegen der Menschen hat Gott die Welt geschaffen, sondern wegen des Sohnes, auf ihn hin und für ihn, das ist der erste und letzte Zweck. Kol. 1. 16: *τα παντα εἰς αὐτον ἐκτισται*, Ebr. 2, 10: *δι᾽ ὃν τα παντα*. Also nicht (Hofmann): „die Menschheit unmittelbar ist Gegenstand des ewigen Willens Gottes.“ Ebr. 2, 10 geht auf Jesus Christus, nicht auf Gott. *Δι᾽ ὃν τα παντα* steht dort mit *δι᾽ οὗ τα παντα* von Einem Subject und *δι οὗ* ist eben charakteristisch für das Verhältniß Christi zur Schöpfung (1, 2: *δι᾽ οὗ και τους αἰωνας ἐποίησεν*), jener ist auch vorher V. 9, und nachher V. 11. Hauptsubject. Die Welt ist als des Vaters Haus eben des Sohnes Eigenthum. Joh. 1, 11. vgl. V. 10: *ὁ κοσμος δι᾽ αὐτου ἐγενετο*. Matth. 11, 27. Joh. 13. 3. 14, 2. 16, 15. Sie ist mit allem ihrem Inhalt bestimmt zum Erbe und Reich des Sohnes, wie ein Vater seinem Sohn ein Erbe schafft. Ebr. 1, 2. Eph. 1, 23: „Der mit Allem in Allem gefüllt wird.“ Kol. 1, 19. Offenb. 11, 15. Wenn man auch bei der Aussage dieser Stellen zunächst an die durch die Erhöhung Christo gewordene Stellung denkt, so ist letztere nur das Ergebniß seiner Urstellung, die Wiederspieglung seiner Ur-*δοξα*. Joh. 17, 5. Der Erbbegriff liegt auch nach biblischer Anschauung im Begriff des Erstgeborenen. Ja eine Auswahl der Welt, eine *ἀπαρχη των κτισματων* (Jak. 1, 18), ist bestimmt zu seinem Leibe (Eph. 1, 21—23. 5, 30 ff.), und so bestimmt zur innersten Aneignung für ihn, zur

Vermählung. Matth. 22, 2 ff. Apok. 19, 6 ff. Joh. 3, 29 ff. Die Welt ist also nicht Selbstzweck in unmittelbarem Sinn und eben so wenig liegt in Gott unmittelbar der Zweck des Schaffens, daß er für sich eine Welt schuf, sondern er liegt eben in der Liebesbeziehung Gottes zum Sohn. Dazu kommt nun aber die Mittlerstellung des Sohnes, worin einerseits der eigene, Alles bestimmende Liebeszweck des Sohnes ist Verherrlichung des Vaters in der vom Vater für ihn geschaffenen Welt, andrerseits seine eigene wie des Vaters Gnadenbestimmung ist, der Welt das Leben zu geben, das Leben nämlich, das aus Gott im Sohn ist (Stellen schon gegeben). Beiderlei Zweck nun schließt sich zusammen in dem einen, das dem Sohn innewohnende göttliche Leben in die Welt herauszusetzen und die Welt in den selbständigen Besitz dieses göttlichen Lebens einzusetzen oder hineinzubilden, dies dadurch, daß der Sohn Alles theils sich unterwirft, theils in sich vereinigt zur Verherrlichung Gottes. Der Endzweck der Schöpfung ist also der absolut freie Liebeszweck Gottes, zu Verherrlichung seiner selbst im Sohne und des Sohnes in ihm (Joh. 17, 4 f.) andere Wesen an der Lebensherrlichkeit im Sohne Theil nehmen zu lassen (Joh. 17, 24. Röm. 8, 19. 21), so also das Lebensbild, wie es im λογος Gott unmittelbar immanent ist, herauszusetzen in Raum und Zeit, in ein äußerlich selbständiges Sein, in dessen räumlicher Zerlegung und zeitlicher Entwicklung die dem Sohne eigenthümliche Lebensherrlichkeit sich relativ explicirt bis zur Herstellung einer mit dem Sohn geeinigten Welt, wo dann Gott allem Einzelnen immanent ist, als einem ihm selb-

ständig immanenten Eigenthum und Abbild des Sohnes, wie vor der Schöpfung dem Sohne Alles urbildlich immanent war in der unmittelbaren Einheit mit dem Vater. Richtig verstanden kann man also allerdings, wenn man die Sache nur in ihrem letzten Resultat faßt, als Endzweck der Schöpfung angeben die Verherrlichung Gottes (in der alten Dogmatik: Ehre Gottes) und die Seligkeit der Geschöpfe, Beides aber im Sohn, und durch den Sohn. Wie Gott einerseits seine *δοξα* entfaltet für den Sohn zu einem Schöpfungsleben voll seines *ἐπαινος*, כָּבוֹד, so hat andrerseits das Schöpfungsleben eben im Ersteren seine *μακαριοτης;* aber nicht ist hienach die Seligkeit der Geschöpfe in abstracto oder das größtmögliche Wohlsein schlechthin Endzweck der Schöpfung, dies eben so wenig als eine von der Seligkeit der Geschöpfe abstrahirende Ehre Gottes, sondern eine Seligkeit, die bedingt ist durch die Verherrlichung Gottes im Sohne und des Sohnes in der Welt, und in dieser Bedingtheit wurzelt eben die Endentscheidung durch das Endgericht des Sohnes. Das Endziel ist, daß der Sohn das Haupt ist eines von oben bis unten gegliederten göttlichen Reichs, welches eine in Gott verherrlichte und Gott verherrlichende, eben damit eine selige Welt umfaßt. Damit erfüllt sich das: *εἰς θεον τα παντα — αὐτῳ ἡ δοξα εἰς τους αἰωνας.* Röm. 11, 36.*)

*) Sehr präcis von bibl. Grundbegriffen aus, im Gegensatz zu den philosophisch-traditionellen, ist das göttliche Schöpfungsverhältniß behandelt in Wörner, Grundwahrheiten des bibl. Christenthums, IV. Vorlesung, namentlich S. 73 ff. In Bezug auf die Folgerungen, welche sich aus dem Bisherigen über die Stellung der Welt zu Christus ergeben vgl. noch m. Lehrwissenschaft S. 141. 2. Aufl. S. 137 f.

Aus dem Bisherigen ergeben sich endlich auch Folgerungen über die Stellung der Welt zu Christus, die wir des Ueberblicks wegen gleich anschließen wollen. Nämlich eine und dieselbe göttliche Vermittlung, eben die Vermittlung in Christus, durch welche es zur Urorganisation eines geschöpflichen Lebens kommt, bedingt auch dessen Vollendung. Also jede Abweichung von Gott in Christus ist Abweichung von dem Ursprung und Vollendungspunkt der Welt, von dem ontologischen und teleologischen Princip des eigenen Lebens, ist also nothwendig Desorganisation. Ferner, nur im Sohn, in welchem Gott die Schöpfung aus sich selbst und zu sich selbst vermittelt, ist eben darum auch der einzig mögliche Mittler und Retter zum voraus gesetzt für eine im Gebiet der Schöpfung eintretende Gottentfremdung und Lebenszerrüttung (natürlich unter bestimmten ethischen Bedingungen). Dagegen, was in diese neue Art der Vermittlung in Christus dann nicht eingeht, ist ebendamit verurtheilt und zwar vermöge der ewigen Principien der Weltorganisation.

Zusatz.

Bezüglich der Bildung des Erdsystems merke man zur Verhütung von Mißgriffen dreierlei:

1. Es ist gegenüber den biblischen Grundbegriffen gewiß falsch, die jetzigen fossilen Reste einer Pflanzen- und Thierwelt der Schöpfungsperiode zuzuschreiben oder die gegenwärtigen Organismen erst entstanden zu denken auf dem Grab untergegangener Organismen, seien sie nun untergegangen durch inneren Prozeß oder durch gewaltsame Revolutionen.

Es ist dies vom biblischen Standpunkt principiell ausgeschlossen, namentlich durch die Ableitung des Todes, der Vergänglichkeit und des Vergehens aus der Sünde. Dagegen hilft es nichts, diesem ethischen Entstehen des Todes schon von Anfang an ein allmähliches Ausleben der Geschöpfe mit Ersetzung der einen Generation durch eine andere voranzustellen — ein solches Ausleben setzt immer voraus eine Schwäche und ein Hinwelken der Lebenskraft, eine *ἀσθενεια* und *φθορα*, einen Auflösungsprozeß und so eine auflösende Potenz, einen Naturzwiespalt, was Alles die Schrift nur als Eigenschaft der *σαρξ της ἁμαρτιας* kennt, der entarteten Natur, des degenerirten *κοσμος*, nicht des *κοσμος* als Werk Gottes. 1 Petr. 1, 24. Röm. 5, 12. 6, 23. 8, 2 f. 13. 21. Daß nun die Schöpfung als Werk des einigen Gottes bereits den Zwiespalt und Zerfall, den allmählichen oder gewaltsamen Todesprozeß, als Mittel in sich aufnahm, davon findet sich rein nichts im biblischen Schöpfungsbericht, in welchem vielmehr Alles vom ersten „Werde" an als harmonisch aufsteigender Lebensbau erscheint. Erst Gen. 3 weiß von einem Sterben in der Welt und dies ist vermittelt durch des Menschen Sünde. Röm. 5, 12: *δια της ἁμαρτιας* (des Einen Menschen) *ὁ θανατος εἰς τον κοσμον εἰςηλθεν*. 8, 20. 1 Kor. 15, 21.*) Daher gilt der Tod in der Schrift als ein in die Welt eingedrungener Lebensfeind (1 Kor. 15, 26), nicht als einerschaffenes Lebensmedium, nicht als

*) Die Annahme einer schon Gen. 1, 2 in die Welt eingedrungenen dämonischen Sündenverderbniß steht der Schrift als pure Phantasie gegenüber. Ich werde auf die Bedeutung der VV. noch zu sprechen kommen.

Durchgangspunkt der Lebensausbildung; dies wird er erst und allein durch das Hineintreten einer neuen schöpferischen Potenz in die Welt und auf dem ethischen Weg der Erlösung von der Sünde, mit der er eben in die Welt gekommen ist. Mit der Sünde kam der Tod, mit der Sünde hört er auf. 1 Kor. 15, 56 f. Die Uneinigkeit in der Natur dieser Welt, der Zwiespalt und Krieg, Auflösung und Sterben ist nichts Primäres, nicht göttliche Creatur, womit diese Dinge heilig gesprochen wären; es ist kein schöpferisches Gotteswerk, dem Auflösung und Sterben angehören, sondern es ist einerseits *geschöpfliches Product des Abfalls von Gott*, andrerseits das demselben entsprechende *göttliche Gerichtswerk*, also ethische Frucht der menschlichen Sündengeschichte. Lebenszwiespalt und Auflösung bilden an und für sich keine Uebergangs- und Entwicklungsstufen der Organismen, sind keine ursprünglichen Organisationsmittel des Werdens, sondern Desorganisationsmittel des Seins, entspringend aus der moralischen Desorganisation desselben, sind eine Revolution im Naturleben, die mit der geistigen Revolution auf der Erde beginnt, und mit ihrem Fortschreiten immer weiter sich ausbildet als ethisch-physische Revolution, bis dieselbe in der *Sündfluth* für die alte Welt ihre Spitze erreichte. Matth. 24, 38 f. Dies ist der Prozeß, wodurch eine durchgreifende Veränderung unserer Weltverhältnisse eingetreten ist, so daß dieselben nicht mehr die Urverhältnisse aufweisen. Gen. Cap. 3 und 7 steht zwischen der Schöpfungsgeschichte und der gegenwärtigen Welt. Vgl. 2 Petr. 2, 5. 3, 5—7, wo *ἀρχαιος κοσμος* oder *ὁ τοτε κοσμος* und *οἱ νυν οὐρανοι και ἡ γη* einander gegenübergestellt sind.

Hienach dürfen wir die gegenwärtigen Reste untergegangener Formationen, überhaupt die Spuren der Zerstörung und Zerrüttung, nicht von der Schöpfungsperiode her datiren, sondern eben von der die Urwelt begrabenden Zerstörungskatastrophe. Sonst hat man keine wahrhafte Idee von Gott als Born des Lebens (Ps. 36, 10.) und von der furchtbaren Verderbensgewalt der Sünde.*)

*) Die Verbindung gegenwärtiger Formationsreste mit der Schöpfung ist ein Grundfehler fast aller neueren Erklärungen der Genesis zum apologetischen Zweck. Die geologischen Theorien aber repräsentiren unter sich selbst einen verwirrten Hypothesenkrieg über Erscheinungen, die weder sicher noch vollständig erkannt sind. Vgl. Keil, Commentar über die Genesis S. 10—16. Es sind diese Theorieen ein auf einem dunkeln und beschränkten historischen Hintergrund aufgeführter Weltroman. Eine Widerlegung dieser modernen Schöpfungstheorien vom geologischen Standpunkt selbst giebt eine Schrift „Die Geologie und die Bibel," Baknang 1847. Der Verfasser ist sichtlich ein Autodidakt, und man muß ihm deßhalb manches Schwerfällige, zum Theil Barocke zu gut halten. Aber die Schrift enthält fruchtbare Ideen und tiefere Blicke in Natur und Bibel. Einfach und verständig bespricht den naturwissenschaftlichen Standpunkt im Verhältniß zur Schrift: Stüber, Schriftlehre und Naturwissenschaft 1869. Sehr ausführlich behandelt die Sache Bosizio „Das Hexaemeron und die Geologie" vom Standpunkt der Sündfluth aus. Bemerkenswerth ist dort S. 332 eine Aeußerung von Stephan Kutorga, Prof. der Naturwissenschaft an der Universität Petersburg. Er beschließt eine Rede „gegen die stufenweise Entwicklung der organischen Wesen unserer Erde" mit dem Bekenntniß: ein anhaltendes und ernstes Studium der Natur habe ihn zur Ueberzeugung gebracht, daß die Idee einer stufenweisen Entwicklung der Organismen (in der Schöpfungsperiode) mit oder ohne Einschluß von Zerstörungen, in der Natur sich nicht bestätige, ja daß die wirklich vorhandenen paläontologischen Verhältnisse, von welchen sie hergeleitet werden wolle, ihr vielmehr widersprechen, und sie in Wahrheit nur eine a priori aufgestellte und nach einem Plan willkürlich erweiterte Theorie sei. Vgl. Reichmann, die Philosophie des wahren Glaubens I. Th. S. 15: „Moses will gänzlich nicht erzählen, wie die Natur dermalen sei, sondern nur, wie die Werke der Welt aus Gottes reiner Schöpferhand einstmals gottes-

Was aber das biblische Chaos betrifft, so ist dasselbe etwas von Gott Erschaffenes (Gott schuf Himmel und Erde und die Erde war wüste und leer, Finsterniß über der Tiefe); es geht als unorganische Masse dem göttlichen Organisiren voran, gehört aber nicht dem Organisationsprozeß selber an, ist nicht Product einer innerhalb der progressiven Fortbildung der Erde eingetretenen Zerstörung, oder Folge eines göttlichen Strafgerichts. — Strafbedeutung erhält das „wüst und leer" erst in der depravirten Welt. Jer. 4, 23. Jes. 34, 11. Gen. 1 steht es allerdings, wie auch die Finsterniß, voran dem mit der Schöpfungsentwicklung sich hervorbildenden „Gut", und bedeutet so das „Nochnichtgute", aber nicht das schon Böse.*) Die Möglichkeit des Bösen

---

würdig hervorgegangen sind, wie sie vor der Sünde bestanden haben. Moses ist der Geograph der Ewigkeit und sein Bericht ist so unendlich schwer zu verstehen, weil zwischen ihm und uns 1 Mos. 3 steht. Man glaubt wohl, wie es jetzt ist, so war's im Wesentlichen damals auch, und beurkundet damit, daß man auch nicht eine Idee von der furchtbaren Verderbungsgewalt der Sünde in der Wahrheit hat. Können wir auch heute noch fröhlich singen: „ja wunderschön ist Gottes Erde und werth, darauf ein Mensch zu sein," so müssen wir uns dennoch von dieser Natur emancipiren, und behaupten, daß sie keine ursprüngliche Creatur Gottes sein könne. Wir würden sonst den Krieg heilig sprechen, und jeglichem Zeitwiderspruch ewige Berechtigung zuerkennen. Ist Gott einig, so kann diese Welt in der Uneinigkeit ihrer Natur und der Unversöhnlichkeit ihres Charakters von ihm nicht geschaffen sein." Derselbe über das „wüste und leer" S. 19: „Wäre überhaupt eine Entwicklung, eine Bildung, ein Machen rc. möglich, wenn Gott sofort statt eines Chaos die Vollendung geschaffen?"

*) Daß in Stellen, wo göttliche Strafgerichte erwähnt werden, wie Jer. 4, 23. und Jes. 34, 11, Wüste und Finsterniß Folgen einer gerichtlichen Zerstörung sind, bringt der Zusammenhang mit sich, — wo ist aber Gen. 1, 1 f. von Gericht und Strafe schon die Rede und wie soll V. 3 ff. eine bloße Wiederherstellung der Erde aus gerichtlicher Zerstö-

und seiner Bestrafung, des Todes, liegt in der Uröde und Finsterniß, aber nicht das schon reale oder entwickelte Böse und Uebel selbst; es ist elementare Anlage künftiger Entwicklung, wie im Allgemeinen alle realen Möglichkeiten des Guten und des Bösen in der Weltanlage enthalten sind und sein müssen, wenn sie nicht der Urbedingtheit der Welt durch Gott entrückt sein sollen. — Die besprochene Einreihung vorhandener alter Weltreste in die Entwicklungsperioden der Schöpfung wurzelt in einer falschen Anwendung des Entwicklungsbegriffs im Ganzen. Wir dürfen überhaupt nicht von der jetzigen Spätlingswelt unmittelbar zurückschließen auf die Urwelt, von dem jetzigen Zeugungs- und Entwicklungsprozeß nicht auf die Urgenesis der Dinge, so wenig als wir den Entwicklungsprozeß eines erwachsenen Menschen oder gar eines verkommenen und alternden Menschen übertragen dürfen auf den Bildungsprozeß im Mutterleib und auf die Entwicklungsstadien der ersten Jahre. Bereits bei den Wundern haben wir gefunden, daß schon im Allgemeinen die Entstehung und die erste Bildung der Einzelwesen sich unterscheide von der Entwicklung des bereits Gewordenen, namentlich in Bezug auf Raschheit, Concentrirtheit und Stärke des Processes: wie viel mehr muß die schöpferische Urbildung des Weltganzen verschieden sein von den durch sie erst begründeten späteren Neubildungen im Einzelnen. Zudem ist nach biblischem Gesichtspunkt die jetzige Welt nicht nur geschwächt, depotenzirt, sondern

rung darstellen, statt ursprüngliche Schöpfung, da Alles aus dem göttlichen „Werde" entstehendes erstes Werden ist? Auch ist wohl von dem Licht die Rede, aber Feuer, das doch in der gefallenen Welt als Straf- und Wiederherstellungsmittel auftritt, gar nicht erwähnt.

auch deprabirt, ausgeartet, sie ist von der Urwelt der Schöpfung nicht nur graduell verschieden, sondern qualitativ. Es ist dies von Wichtigkeit auch für die rechte Auffassung der biblischen Schöpfungsgeschichte. Da nämlich die Urgenesis in vielen, ja in wesentlichen Beziehungen einzigartig sein muß, so kann auch

2. die sprachliche Darstellung der Urgenesis, die uns die Schrift giebt, nicht in Bezeichnungen reden, welche die Urverhältnisse in ihrer besondern Eigenthümlichkeit genuin ausdrücken, sondern eben nur in Ausdrücken, wie sie sich gebildet haben unter den spätern heruntergesunkenen Weltverhältnissen, die dann diesen Ausdrücken auch einen danach eingeschränkten Begriff aufgedrückt haben, beschränkter als die Urverhältnisse es zulassen. Wir vollends in unserer Zeit der Abstraction und Naturentfremdung bringen auch noch dazu Schulbegriffe und empirische Begriffe mit, die uns nicht einmal das Naturwahre, die Lebensrealitäten, wie sie jetzt noch sich geben, unverstümmelt und ungetrübt verstehen lassen. So, um nur ein Beispiel zu wählen, um die Zeitabschnitte, durch welche die Schöpfung sich entwickelt, darzustellen, welche Zeitbezeichnung sollte da gewählt werden? Die gewöhnliche Zeiteintheilung nach Jahr und Tag entsteht natürlich erst mit der Ausbildung unseres planetarischen Systems, wie dies Gen. 1, 14 ausdrücklich hervorhebt. Dagegen Finsterniß und Licht, also der bedingende Gegensatz für Nacht und Tag, die Elemente des ganzen planetarischen und chronologischen Systems stehen bereits an der Spitze der Genesis (1, 4 f.), also ganz der Natur der Sache gemäß. Soll nun der Wechsel von Finsterniß und Licht im Allgemeinen

nach seiner gemessenen Folge und Wirkung in unserer vulgären Sprache bezeichnet werden, wie läßt sich dies radicaler thun, als mit den einfachsten Grundabtheilungszeichen: „Es ward Abend, es ward Morgen, erster, zweiter Tag“ und so fort. Dies sind die Wurzeln aller Zeiteintheilung. Es wird damit das Sachliche, der Lichtwechsel in seiner fundamentalsten gemessenen Ordnung bezeichnet, sein Zeitumfang mag nun größer oder kleiner sein. Daher steht Gen. 1, 5 bei der ersten Scheidung von Licht und Finsterniß, ehe noch Abend und Morgen als ein Tag erwähnt ist, die Bemerkung: „Gott nannte das Licht Tag, die Finsterniß Nacht.“ Hier ist also noch nicht ein Wechsel zwischen Tag und Nacht als ein bestimmtes chronologisches Maß angegeben, sondern das, was überhaupt Tag und Nacht macht, die beiderseitige Substanz, Licht und Finsterniß, mit ihrer erleuchtenden oder verdunkelnden Wirkung ist bezeichnet. Eben der geordnete Wechsel von Licht und Finsterniß, dessen Kürze oder Länge hier unbestimmt ist, bewirkt Dunkelung, (eigentliche Bedeutung von עֶרֶב Abend) und Lichtanbruch (בֹּקֶר Morgen). Beides zusammen aber, Dunklung und Lichtanbruch, Abend und Morgen, schließen je einen Schöpfungstag als Ganzes ab, ohne daß der Zeitumfang desselben vor der Erschaffung der Sonne durch das davon erst abhängige Stundenmaß bestimmt wäre. Ein Tag als Ganzes von Finsterniß und Licht, und so als Einheit von Abend und Morgen, bedeutet sonach zunächst nichts Anderes, als einen unbestimmt längeren oder kürzeren Zeitraum, wie er gebildet wird durch den geordneten Wechsel von Licht und Finsterniß. Jener

Wechsel von Finsterniß und Licht, also ein Tag im Ganzen, eine Tagesperiode, ist nun wohl bei den verschiedenen Bildungsepochen der Schöpfungsperiode nicht einmal von durchaus gleichem Zeitumfang zu denken, sondern von längerem zu kürzerem Umfang herabsteigend. Noch heute, wo an den Polen das Licht sechs Monate und die Finsterniß ebensolang dauert, wäre ein Polartag, wenn er, wie in der Genesis, als die Einheit von Finsterniß und Licht, von Abend und Morgen, gefaßt wird, gleich einem ganzen Jahr; und wie verschieden ist die Länge einer Jahres- und Tagesperiode bei den verschiedenen Planeten, je nach ihrer Stellung zur Sonne. Jene eben nach dem Lichtwechsel bestimmten Urtage fallen also nicht von vornherein zusammen mit unsern astronomischen Tagen. Der Abstand der Erde vom Himmel oder ihre sphärische Stellung im Weltraum, sowie ihre Bewegung um die Sonne und um die eigne Axe, muß nicht gerade von vornherein eine und dieselbe gewesen und geblieben sein, am wenigsten schon die jetzige nachparadiesische und nachsündfluthliche, sondern bis zur bleibenden Fixirung im Sonnensystem kann die Erde ihre Stellung verändert haben, kann namentlich in ihrer peripherischen Bewegung nur allmählich immer tiefer ins Licht gestellt und dann nach Bildung des Sonnensystems concentrischer der Sonne nahe gerückt worden sein, als dies jetzt der Fall ist, und eben durch die Systematisirung des Lichtes in den Lichtkörpern und die fortschreitende Einordnung der Erde in das Lichtsystem kann die Ausbildung der Erde für die Hervorbringung immer höherer Organismen vermittelt worden sein. Nehmen wir weiter das biblische καταρτιζειν τους αἰωνας

hinzu, so sind in der Schöpfung auch die Aeonen mit ihrem ganzen Zeitbegriff vom Großen bis zum Kleinen eingerichtet worden, nicht bloße Stundentage. Die Aeonen umfassen die verschiedenen Abstufungen des Lichtwechsels und des Zeitmaßes, das ganze Zeitsystem mit seinen Principien und mit seinem concreten Inhalt. Diese verschiedenen Maßabstufungen des irdischen Zeitlaufs müssen also in der Schöpfungsgeschichte selbst schon anfangsmäßig, intensiv sich abwickeln, sofern diese der absolute Anfang, ein καταρτιζειν ist. Steigt die Schöpfung auch mit dem siebenten Tag, der als Sabbath fixirt wird, herab bis zum vierundzwanzigstündigen Tag, so folgt daraus keineswegs, daß die Schöpfungsperiode mit diesem begonnen habe, vielmehr allmähliche Entwicklung der Zeitmaße wie der Raummaße entspricht allein dem Grundcharakter des biblischen Schöpfungsbegriffs. So in Bezug auf das Räumliche nimmt z. B. das Wasser zuerst die ganze Erde ein, wird dann nach oben und unten begrenzt, das letztere sofort in einen besonderen Raum gesammelt, daß Festland entsteht, und endlich erfolgt die weitere Derivirung in Seen und Flüsse; ebenso wird die Himmelsveste abgeschieden, und derivirt sich das Licht in größere und kleinere Lichtkörper, kurz: wie nun die Körperwelt mit ihren Regionen und ihren Organismen, mit ihren räumlichen Maß- und Gestaltbestimmungen vom Generellsten aus sich entwickelt und allmählich sich gliedert in Systeme, Classen und Individuen, so muß auch die Zeitentwicklung von dem Generellsten aus sich individualisiren, muß nach ihrer verschiedenen Maß- und Formbestimmung durch die Schöpfungsperiode hindurch sich gliedern vom Großen zum

Kleinen herab; dann ist es ein καταρτιζειν τους αἰωνας, eine Einrichtung der Zeitwährungen, wie es die Schrift eben bezeichnet. Auch in der Prophetie, sofern sie namentlich eine anticipirte Geschichte neuer Schöpfungen ist, treten wieder göttliche Tagewerke auf, in denen jeweilig eine bestimmte göttliche That zum Abschluß kommt, und die nach Zeit und Inhalt verschiedenen Umfangs sind; so die Zerstörung Babels, Jerusalems, des Herrn Wiederkunft, das Gericht. Es sind Perioden, wo die in der Schrift dafür gewählten Zeitmaße: Jahr, Woche, Tag, Stunde, einen mehr oder weniger ausgedehnten Sinn bekommen, und nicht mit dem jetzt gewöhnlichen Zeitmaß durchaus zusammenfallen. Ein solcher Tag des Herrn, des Heils, des Gerichts, ist nicht begrenzt durch unsre ordinäre Tageslänge, vgl. auch m. Propädeutik § 79. Anm. 1. Es ist aber noch

3. ein weiterer Hauptpunkt beim Schöpfungsbericht zu beachten: daß wir nämlich bei dem Weltanfang nicht unsere Spaltung zwischen Körperlichem und Geistigem eintragen dürfen. Das Körperliche und Geistige als Gegensatz, wie es jetzt ist, als einander widerstrebend und ausschließend, (obgleich auch dies nicht absolut gilt), gehört nach dem ganzen Lehrtypus der Schrift eben zur Unordnung, zum desorganisirten Leben, nimmermehr aber zur organisatorischen Urordnung, so wenig als zur künftigen vollendeten Weltordnung. Auch der Gegensatz, wie er im jetzigen Menschen hervortritt, würde sich gar nicht als Gegensatz fühlbar machen, als Druck und Pein, wäre nicht die Einheit und Zusammengehörigkeit von Geist und Körper eben in der Grundorganisation des Lebens gesetzt. So schafft

nun auch Gott selbst in der Genesis weder in einer abstracten Geistigkeit, noch auf dem Weg bloß physischen Prozesses, sondern so, daß sein geistiges Wirken sich verkörpert, eben um eine fürs Geistige bestimmte (vom Geistigen zu durchdringende) Körperwelt zu schaffen; es verkörpert sich aber das geistige Wirken Gottes zunächst in den feinsten körperlichen Acten, ja man kann sagen, in den geistigsten Körperactionen, im Hauchen, Sprechen und Sehen. Mit diesen schöpferischen Acten hypostasirt sich nun eben die göttliche Energie als eine unserer Körperwelt immanente, so daß von da an die Rede ist von einem Hauch Gottes in der Welt, von Wort Gottes und Angesicht Gottes (רוּחַ, דָּבָר, פָּנִים).*)

Neben diesen göttlichen Acten erscheinen bei der Weltschöpfung elementare Principien, welche die Träger und Organe für die Entwicklung der göttlichen Energie sind und alle Bildungen vermitteln, auch die der lebendigen Geschöpfe und des Menschen. Diese Elementarprincipien sind außer dem Erdstoff selbst Wasser, Licht, Luft; dies sind die an den drei ersten Tagen aus dem Chaos geschaffenen Grundlagen alles irdisch-kosmischen Lebens, dessen Bildung dann in den drei folgenden Tagewerken sich anschließt. Der Begriff von Elementen im Sinn des Alterthums, auf Erde, Wasser, Luft, Feuer angewandt, ist ein anderer als der moderne Begriff. Letzterer gehört der chemi-

*) Dies lautet materialistisch, aber der Materialismus besteht nicht darin, daß man das geistige Wesen zugleich in körperlicher Realität existiren und functioniren läßt, sondern daß man das Geistige ausschließt, die körperliche Erscheinung zum Wesen macht, gleichwie der Pantheismus nicht darin besteht, daß man ein wesentliches, reelles Sein Gottes in der Welt annimmt, sondern daß man die Welt für das Wesen Gottes nimmt.

schen Analyse an, und danach gelten als Elemente solche Stoffe, welche von der Chemie nicht mehr zerlegt werden können und deßhalb als einfache, als nicht zusammengesetzte Körper betrachtet werden. Mit der Zusammensetzung der Körper aus einfachen Einzelstoffen hat es nun die Schöpfungsgeschichte nicht zu thun — sie docirt nicht Chemie. Dagegen der Begriff von Elementen im Sinn des Alterthums kann im Gegensatz zu den modern chemischen als der physikalische bezeichnet werden. Dieser geht vom Körper aus in seinem gegebenen einheitlichen Bestand, d. h. von seiner Lebenssynthese als Ganzem, von der realen Existenzform, und fragt nun nach den Grundstoffen nicht in ihrer einfachsten Form, sondern gerade in derjenigen zusammengesetzten Form oder vielmehr in der einheitlichen Form, in welcher diese Stoffe Grundbedingungen sind für die Existenz der verschiedenen Körper als einheitliches Ganzes oder für das individuelle Leben der Organismen. Die einfachen Grundbestandtheile z. B. der Luft, ihre chemischen Elemente, Stickstoff, Sauerstoff, Kohlensäure u. s. w. bilden und erhalten für sich noch nicht das Leben, sondern gerade nur die Einheit dieser Stoffe als Luft thut das. Also nicht als Elemente im chemischen Sinn, als nicht zusammengesetzte, einfache Körper sind Luft und Feuer, Erde und Wasser gedacht und zu denken, sondern gerade in ihrer einheitlichen Zusammensetzung, in der sie in der Wirklichkeit bestehen und alles wirkliche Leben bedingen, d. h. Lebenselemente sind. Was nun die einzelnen dieser urgeschöpflichen Lebenselemente betrifft, so nimmt das Wasser noch jetzt den größten Theil der Erdoberfläche ein, ist in jedem Körper, auch im menschlichen, der überwiegende

Bestandtheil, und so erscheint es auch in der Genesis als das überwiegende Grundelement des ganzen Erdsystems. Ps. 24, 2: „auf Gewässer hat Gott die Erde aufgebaut.“ 2 Petr. 3, 5: *γη ἐξ ὑδατος και δι ὑδατος συνεστωσα.**)

Indem nun nach der Genesis das göttliche Geisteswehen, der göttliche Lebenshauch (רוּחַ) eben das Wasser überschwebt, also noch nicht immanentes Weltprincip ist, oder gar Wasserbestandtheil, wird zunächst das Licht ins Dasein gerufen V. 2 f.: der Geisteshauch überschwebte die Wasserfläche und Gott sprach: „Licht werde“, und Licht ward, — das Licht tritt aber noch nicht als fixirter Leuchtkörper auf, noch nicht individualisirt in Form von Sonne, Mond und Sternen, (dies erst V. 14, vierter Tag), sondern als latentes Element, als welches es sich eben überall vorfindet.**)

An die Lichtbildung schließt sich dann weiter V. 6—8 an: „Es werde Fläche, Dehnung in Mitte der Wasser, daß Scheidung sei zwischen den (schon vorhandenen) Wassern oberhalb und unterhalb“; also unter Einwirkung des Lichts bildet sich die Ausscheidung der Atmosphäre und des Aethers

*) Im neuen Erdsystem der Zukunft tritt das Wasser nicht mehr als geschlossene Masse auf (Apok. 21, 1.: *ἡ θαλασσα οὐκετι ἐστιν*) obgleich es 22, 1 als Lebensstrom erwähnt ist. — Unabhängig von der Schrift, rein vom wissenschaftlichen Standpunkt aus bemerkt Carus (Physiologie S. 82): „das alte *μεν ἀριστον ὑδωρ* ist vollkommen anzuwenden, wenn man von den Elementen handelt; das Wasser als das Mittlere zwischen Luft und Erde ist für die Weiterbildung des Erdlebens zu Einzelwesen von wichtigster Bedeutung. ‚Omne vivum in terra ex aqua‘ ist daher ein richtigerer Satz als ‚omne vivum ex ovo‘.

**) Ein Meisterstück ist Miltons Gruß an das Licht. Licht ist nicht Erzeugniß der Sonne, sondern etwas Selbständiges, von den Leuchtkörpern Unabhängiges und sie erst Bedingendes. Dieser jetzigen Erkenntniß der Wissenschaft ist Moses Jahrtausende vorangeeilt.

aus dem Wasser als Klärung, als Sublimirung des Wassers in Luftform; und wie dann sofort V. 9 f. nach unten die Verdichtung in den Erdkörper, in das Festland, vorgeht, so erfolgt nun auch V. 14 f. nach oben die Lichtverdichtung oder Comprimirung in Leuchtkörper.*) Auf dem angegebenen Substrat, wie es durch Wasser, Licht, Luft, Festland und Leuchtkörper gesetzt ist, bei dem aber ja nicht zu vergessen ist, daß das göttliche Geisteswehen, Sprechen und Sehen es als die innengöttliche, schöpferische Kraft durchwirkt, entwickelt sich dann weiter die Bildung geistig belebter Körper, beseelter Individuen. (Davon später bei der Lehre vom Menschen.)**) Wie

*) Ueber das Verhältniß des Wassers zu Luft und Licht ist zu bemerken, daß man als Bestandtheile des Wassers erkannt hat einmal die eigentliche Lebensluft (Sauerstoff), und dann die brennbare Luft (Wasserstoff), ein brennbares Gas; verbindet sich dasselbe unter Einwirkung von Lichtwärme mit dem Sauerstoff der atmosphärischen Luft, so entzündet es sich und bildet Flammenerscheinungen von großer Hitze. So in der Genesis, nachdem sich mit dem Wasser das Durchwehen vom „Ruach," dem Princip der Lebensluft, verbunden hat, folgt Lichterzeugung und nach der Bildung der atmosphärischen Luft die Bildung der flammenden Leuchtkörper. Ueber das Licht äußert sich Börhave in seinen Elementa Chemiae T. I, p. 126: „Si mirabilis est ignis, in eo sane praecipuum admirabilitatis constituendum videtur, quod, omnium fere effectuum, sensibus nostris capiendorum, autor, princeps et causa, ipse tamen sensu percipiatur nullo, sed subtilitate incomprehensibili ita indaginem eludat, ut et ab aliis pro spiritu verius quam pro corpore sit agnitus." Weitere Proben dieser älteren, in Gott und Geist concentrirten Naturbetrachtung s. Bonnet, Betrachtungen über die Natur. Leipzig 1774.

**) Aus der ganzen biblischen Genesis geht hervor, daß im Ganzen und Einzelnen Stoff und Kraft einander immanent sind, aber nicht Kraft ein Product des Stoffes ist, wie im Materialismus, sondern Kraft ist die durch den schaffenden Geist eingeschaffene Lebenskraft, und Stoff ist Organ und Product dieser geistigen Lebenskraft.

sich nun der göttliche Geist bei der Schöpfung des irdischen Stofflebens als webender Lebenshauch eint mit jenen Grundpotenzen, Wasser, Licht, Luft, und so eine irdische Bestoffung des Geistes und eine Begeistung des Erdstoffs vollzieht, so erscheinen in der Schrift fortan Luft, oder in ihrer Activität Wind und Hauch, Wasser und Feuer als die Grundformen, durch welche die göttliche Energie und Belebung auch bis zu ihrer höheren, geistigen Wirksamkeit hinauf — gerade innerhalb unserer geistig und physisch gemischten Welt sich vermittelt, (vgl. Psalm, Hiob, Prov.; im Neuen Testament besonders die Geistestaufe mit Feuer und Wasser, das Einhauchen des Geistes, die Ausgießung des Geistes unter Feuer und Sturm, Christus als Licht dargestellt, als lebendiges Wasser gebend, und als das lebendige Wasser wieder der Geist dargestellt.*)

*) Die Wissenschaft hat sich schon längst gewöhnt an die Stelle göttlicher oder auch nur geistiger Realprincipien in der Natur abstracte Namen zu setzen, wie Lebenskraft, Anziehungskraft oder Schwerkraft, Elektricität, Magnetismus und dgl. Namen, die dann, — als wären sie wirklich existirende Ursachen, begriffene entia, — Alles erklärt haben sollen, während sie als bloße Collectivbegriffe zur Subsumirung von gewissen Erscheinungen dienen, nicht aber real existirende Principien bezeichnen, also auch keine reale Erscheinung real erklären. In diesem Nominalismus hat Leben und Wissenschaft eine reelle Gottesgegenwart und Geisteswirksamkeit in der Welt verloren; dagegen ältere Naturforscher des ersten Rangs, wie Bacon, Newton, Linné, Bonnet, Haller fanden im vollen Ernst ihrer Untersuchungen gerade innerhalb der Natur das Göttliche in seiner geistigen Wirksamkeit. Vgl. Herder in seinen Humanitätsbriefen über Keppler und Newton. Bonnet, Betrachtungen über die Natur 1774. Aeußerungen von Keppler u. s. w. in Stülers Schrift: „Schriftlehre und Naturwissenschaft" S. 3. Vgl. auch die interessanten Aeußerungen Bacons in seiner historia densi et rari S. 127, canones mobiles 11 und 12, ferner in seiner Schrift silva silvarum oder historia naturalis unter dem 98 Experiment, cit. bei Oetinger, inquisitio in sens. commun. S. 112 f.

Die Summe von dem, was sich uns aus den bisher erwähnten näheren Bestimmungen der Schrift über das göttliche Schaffen ergiebt, ist: Gottes ewige Kraft und Geistigkeit ist bei der Schöpfung und von ihr aus das Eine Grundprincip in Allem; aber in dieser irdisch körperlichen Welt wirkt sie in organisirter Bestimmtheit, in werkzeuglicher Körperlichkeit. Sie hat nämlich eben in der Schöpfung sich dieser Körperwelt einorganisirt, ihren verschiedenen Elementen, Potenzen und Formen, dies durch jene geistig-körperlichen Acte des Wehens, Sprechens und Sehens, hypostasirt im göttlichen Odem, Wort und Angesicht. Die göttliche Immanenz in der Welt gliedert sich denn auch in Organe, durch welche sich die transscendente Geistigkeit Gottes vermittelt mit der Naturwelt, wie unser Geist mit derselben auch durch Organe vermittelt ist; und diesen vermittelnden Organismus der göttlichen Kraft und Geistigkeit in der Welt, oder diese organisirte Verkörperung derselben deutet die Schrift an, wenn sie von Organen Gottes redet, wie von Auge, Mund, Arm u. s. w. Wenn aber die Schrift dem immanenten Gott, d. h. dem innenweltlichen Gott, Angesicht und Glieder oder vermittelnde Werkzeuge beilegt, und so aus einer *θεια φυσις* (2 Petr. 1, 4) Ernst macht; so geht sie doch niemals, auch nicht bei Beschreibung der göttlichen Erscheinungsform (תְּמוּנָה), so weit, daß sie Gott בָּשָׂר beilegt, בֶּטֶן oder גְּוִיָּה (Bauch), גִּזְרָה (umschriebene Form), לְחוּם, Körpermasse, עוֹר, Haut (vgl. Umbreit, Römerbrief. S. 226 f.); sie verwechselt nicht körperlichen Organismus mit materieller Stofflichkeit, nicht körperliche Wesenheit mit äußerer Form oder Figur;

und auch das Erstere geht nicht auf Gott in sich selbst, sondern auf das göttliche Dasein und Wirken in der Welt. Aber diese göttliche Gegenwart erscheint in der biblischen Darstellung nicht als eine bloße Kraftwirkung aus der Ferne, als etwas bloß Virtuelles, sondern als wesenhaft: als Wesenshauch רוּחַ, Wesensspruch oder Gebot דָּבָר, Wesensblick פָּנִים, und die göttliche Kraft ist und wirkt der Welt immanent in körperlicher Werkzeuglichkeit, in einorganisirter Vermittlung, nicht durch bloße Ideen und Decrete. Indem Gott Schöpfer und Herr dieser Welt ist, wirkt und offenbart er sich innerhalb der Natur in Naturformen, wie innerhalb der geistigen Existenzen in ihren Geistesformen, speciell bei den Menschen in der Form ihres Denkens und Wollens, Beschließens und Liebens. Es läßt sich also wohl sagen: Gott hat in der Welt einen Leib, eine geistige Leiblichkeit, *θεια φυσις*, aber nicht: die Welt ist sein Leib. Das bestehende Verhältniß Gottes zur Welt nun näher zu bestimmen, ist Aufgabe des Folgenden.

§ 14.

Das Bestehen der Welt.*)

Vorbemerkung.

Die Welt nach ihrem Bestehen wird als *κοσμος* bezeichnet, wie nach ihrem Entstehen als *κτισις*. *κοσμος* findet sich in der Schrift nicht nur von der Menschenwelt, sondern auch im universellen Sinn, so namentlich *καταβολη κοσμου*. Matth. 25, 34. Joh. 17, 5. 24. Act. 17, 24. Röm. 1, 20.

---

*) Die traditionellen Bestimmungen über dieses Cap. vgl. bei Hase oder bei Twesten (§ 37—40).

1 Kor. 8, 4. 1 Petr. 1, 20. Vermöge seiner Grundbedeutung „Ordnung, Schmuck" stellt κοσμος die Welt unter den Begriff eines wohlorganisirten Ganzen. Die im Neuen Testament vorkommende Benennung τα παντα (nicht das abstracte το παν) betont alles Einzelne, das concrete Sein als einheitlich bestehendes Ganzes. Im Alten und Neuen Testament ist es nun stehend, die Welt einzutheilen in Himmel und Erde, öfters auch noch mit dem weiteren Beisatz: Meer oder Tiefe, Abgrund, so daß die Erde als das Mittlere erscheint zwischen einer Welt der Höhe und der Tiefe. Ps. 146, 6. Act. 17, 24 u. s. w. vgl. Phil. 2, 10: ἐπουρανια και ἐπιγεια και καταχθονια. Die heilige Schrift unterscheidet ferner in der Welt מְקוֹמוֹת (vgl. Joh. 14, 2 μοναι), verschiedene Regionen, Provinzen der Welt, namentlich auch niedere und höhere Sphären des Himmels, schon in der Pluralbezeichnung οὐρανοι (neben der Singularbezeichnung οὐρανος oder ὁ οὐρανος), und in der Namhaftmachung eines dritten Himmels 2 Kor. 12, 2. Innerhalb dieser verschiedenen Weltregionen existiren wieder verschiedene Ordnungen von Geschöpfen (צְבָאוֹת, Heere), zuerst Gen. 2, 1 in der Einzahl: Heer des Himmels und der Erde, wofür die LXX κοσμος setzen; in der Mehrzahl Ps. 103, 21: „Lobet Jehova alle seine Heere," V. 22: „alle seine Werke in allen Regionen (מְקוֹמוֹת) seines Reichs, Ps. 148, 2 mit Aufzählung des Einzelnen in den folgenden Versen. Auf Abstufungen der Geschöpfe nach Stoff und Form, nach Arten und Stadien der Entwicklung weist namentlich 1 Kor. 15, 39 ff. Ueberhaupt ist schon Gen. 1 als schöpferische Grundordnung, als Gottes Segen hervorgehoben: festgeordnete Gliederung („ein Jedes nach

seiner Art") und Entwicklung („zu besamen," „sich mehren"). Vgl. auch die Naturpsalmen. Auf die stetige Entwicklung in der Zeit bezieht sich namentlich die schon § 13 erörterte Bezeichnung der Welt durch עֹלָמִים, *αἰωνες*. Hienach ist die Welt nach dem biblischen Begriff zu denken als ein mannigfach gegliedertes, nach räumlichen und zeitlichen Dimensionen geordnetes und in der Entwicklung begriffenes Ganzes, das, wie früher gezeigt, seine principielle und teleologische Bestimmung in Gott hat durch Vermittlung des Sohnes, kurz also als ein in Gott durch den Sohn zusammengefaßter Organismus, nicht als eine Maschine.*)

Bestimmen wir nun genauer:

1. Das Bestehen der Welt durch Gott.
2. Die eigenschaftliche Offenbarung Gottes in der bestehenden Welt.
3. Den alles zusammenfassenden göttlichen Weltplan.

1. Das Bestehen der Welt durch Gott.

Es wurde schon in der Vorbemerkung zu diesem ersten Lehrstück erwähnt, daß die Art, wie die Welt als durch Gott bestehend zu denken sei, in der gewöhnlichen dogmatischen Sprache bezeichnet wird durch die Ausdrücke: göttliche Erhaltung und Regierung, auch speciell noch Mitwirkung, alles zusammengefaßt in Vorsehung. Was die letztere Bezeichnung

*) Eine kurze, aber sinnvolle und gedankenreiche Hinweisung auf das organische System, zunächst der Erde, giebt einer der Heroen unter den Naturforschern, als Meister verehrt von einem Cuvier u. A., obgleich wegen Mangel an literar. Veröffentlichung wenig gekannt: Kielmeyer († 1844) in einer Rede v. J. 1793 „Ueber die Verhältnisse der organischen Kräfte untereinander." S. 5—7. Neuer Abdruck, Tübingen, Osiander.

betrifft, so ist sie der Schrift in Beziehung auf Gott ganz fremd, nur die Apokryphen haben in dieser Beziehung so das Wort *προνοια* Weish. 14, 3. 17, 2; (im Neuen Testament nur von Menschen Act. 24, 3. Röm. 13, 14). Für denselben Begriff von Gott dient, ebenfalls in den Apokryphen *ἐπ-οπτης παντων* 3 Makk. 2, 21; *ὁ παντα ἐφορων* 2 Makk. 15, 2. Die kanonischen Stellen aber, worin man die Vorsehung dem Sinn nach findet, setzen einen tieferen Begriff voraus. Wie sehr es der Dogmatik für die Vorsehung wie für ihre damit verbundenen Begriffe der Erhaltung und Regierung an einer principiellen Begründung in Gott selbst fehlt, wurde oben S. 145 ff. dargelegt. Wir müssen daher über das Bestehen der Welt durch Gott genauere Bestimmungen aus der Schrift gewinnen.

Auch bei den Bestimmungen über das Bestehen der Welt hält die Schrift wieder die schlechthinige Absolutheit Gottes fest, d. h. eben die Wahrheit Gottes. Wenn er allein im Besitz der Unsterblichkeit ist (1 Tim. 6, 16) oder der Unauflöslichkeit des Lebens (Ebr. 7, 16), wenn er allein das Leben in sich selber hat (Joh. 5, 26), so folgt consequent, daß dagegen weder das Erschaffene als Ganzes noch irgend ein Einzelnes das Leben in sich selber hat, daß der ganze Weltorganismus kein unmittelbar selbständiges Leben in sich schließt; sondern nach seinem ganzen Bestehen, wie nach seinem Entstehen, mit seinen Kräften, Thätigkeiten und Zuständen gründet Alles nur in Gott, nicht nur wird es durch Gott erhalten und regirt. So heißt es namentlich vom Menschen, dem scheinbar unabhängigsten Erdgeschöpfe: Act. 17, 28: *ἐν αὐτῳ ζωμεν* (lebenskräftige Existenz), *και κινουμεθα*

(Thätigkeit), *και ἐσμεν* (zuständliches Sein als Ergebniß von *ζην* und *κινουμεθα*), vitam motus, motum esse sequitur. Bengel. Und vom Ganzen der Welt mit Einschluß der höchsten überirdischen Geschöpfe heißt es Kol. 1, 17 (vgl. V. 16): *τα παντα ἐν αὐτῳ συνεστηκεν* (dies bezeichnet ein Bestehen, das hervorgegangen ist aus dem vollzogenen Stellen, aus dem *ἐκτισται ἐν αὐτῳ*). Hienach besteht das Weltsystem im Ganzen und im Einzelnen gegenüber von Gott keineswegs durch einen eigenen, von Gott getrennten innern Mechanismus oder auch Organismus, aber auch nicht bloß durch einen göttlichen Einfluß von außen her, durch eine bloße Vorsehung mit den Acten der Erhaltung und Regierung, sondern so besteht Alles, daß es in Gott als in seinem stetigen Lebensgrund real haftet, daß es also mit seinen Kräften und Wirkungen in wesenhafter Lebensabhängigkeit steht von dem ausschließlich unabhängigen Leben und Beleben Gottes. (Viel zu vag Kahnis a. a. O. III, S. 269: „zu den natürlichen Kräften und Wirkungen kommen die göttlichen.") Dieses Bestehen der Welt in Gott setzt eine innerliche Gegenwart Gottes im Wesen der Welt voraus, nicht aber eine Wesenseinheit mit Gott, welche allein dem *λογος* zukommt; es ist einerseits keine so unmittelbare Gegenwart, daß die absolute Transscendenz Gottes, oder Gott als *ὁ ὢν ἐπι παντων*, aufgehoben wäre (Eph. 4, 6); andrerseits keine so mittelbare Gegenwart, daß Gott durch eine nichtgöttliche Intervenienz getrennt wäre von irgend einem Einzelnen. Act. 17, 25. 27: *αὐτος* (sc. *ὁ θεος ὁ ποιησας τον κοσμον και τα παντα τα ἐν αὐτῳ*) *διδους πασιν ζωην και πνοην και τα παντα — οὐ μακραν ἀπο ἑνος ἑκαστου ἡμων*

ὑπαρχει — ἐν αὐτῳ ζωμεν; vielmehr so ist Gott gegenwärtig, daß er wirklich Jedem für sich inne ist (ἐν πασιν Eph. 4, 6), und daß er es ist, der auch durch alles, was als Mittel dient, selbst sich vermittelt (δια παντων).*) Darum auch Naturerscheinungen, die noch so natürlich oder alltäglich vermittelt sind, bewirkt nach dem Ausdruck und Begriff der Schrift eben Gott, weil er Allem immanent ist und Alles, was Mittel für das Andere ist, von sich aus vermittelt. Daher die Schriftausdrücke: „Gott donnert, regnet, führt die Sonne und Sterne hervor, kleidet das Gras, nährt die Vögel", nicht: er läßt donnern, regnen u. s. w., vgl. Matth. 5, 45. 6, 26 ff. Ps. 147, 16—18. 29, 3. 104, 14 ff. 27—30. 19, 2—7.

Wie ist nun dieses göttliche Innesein und Innewirken im Wesen der Welt gemäß der Schrift näher zu bestimmen? was ist seine nähere Beschaffenheit? Zunächst

a) ist Gott innenweltlich als stetige Kraft, als ἀΐδιος δύναμις. Röm. 1, 20. (Vgl. m. Christl. Reden VI, S. 303—305 und Nr. 26. Naturkraft und Gotteskraft.) Diese aber ist nun nicht zu denken als etwas aus Gott Entlassenes, nicht als etwas ihm äußerlich Gewordenes, als ein bloß virtuelles Walten Gottes, sondern zugleich als θειοτης (ibid. durch τε και mit δυναμις verbunden); in der δυνα-

*) Das ὑμιν bei ἐν πασιν ist unecht; und es sind überhaupt die Bestimmungen ἐν πασιν, δια παντων, so wenig als die ἐπι παντων auf den christlichen πατηρ einzuschränken, sondern sie beziehen sich zugleich und zuerst auf den voranstehenden εἰς θεος. Es ist eine Allgemeinbestimmung der schöpferischen Absolutheit Gottes, wie der Brief solche auch an anderen Stellen eben den christlichen Bestimmungen zu Grunde legt: 1, 11. 3, 9. 15. 20. Weiteres s. in m. Erklärung des Epheserbriefes.

μις ist auch die θειοτης — Beides ist in und miteinander. Diese göttliche Kraft, ihrem Wesen nach genauer bestimmt, ist nach dem § 13 Entwickelten die λογος-Kraft, wie sie nämlich, während sie an und für sich Gott immanent ist, in dem Schöpfungswort, im ῥημα, transeunt geworden ist. Letzteres, als das göttliche Schöpfungsprincip ist eben zugleich das Alles tragende Princip, das Princip, welches das Bestehen innerlich bedingt. Ebr. 1, 3, Kol. 1, 17. 2 Petr. 3, 5. vgl. auch Sirach 49, 26: ἐν λογῳ θεου συγκειται τα παντα. Die göttliche λογος-Kraft ist also der Träger oder die immanente Grundlage aller Dinge, alles Seins: somit ist allerdings eine dynamische Gegenwart Gottes in der Welt gesetzt, diese ist aber göttliche Wesensgegenwart (συνουσια ὑποστατικη, omnipraesentia essentialis, nicht bloß operativa), sofern ja die λογος-Kraft wesentlich göttlich ist. Aber nicht die λογος-Kraft in ihrer unmittelbar göttlichen Immanenz bildet die Weltgrundlage, sondern im ῥημα (Ebr. 1, 3), also so, wie sie durch das Herausssprechen Gottes transeunt geworden ist; und insofern ist nicht das absolute Innenwesen Gottes, oder — wenn wir so sagen dürfen — nicht die persönliche Gottessubstanz, nicht die θεοτης der Welt inne, sondern eben die θειοτης, der göttliche Wesensausdruck und Abdruck. Daher auch Ebr. 1 das φερων τα παντα anschließt an ἀπαυγασμα und χαρακτηρ. Die wesenhafte Erscheinung Gottes oder der Wesensreflex des Göttlichen ist den Dingen dynamisch inne.*) Vgl. oben S. 8 ff. über das innengöttliche Wesen und das

*) Daher ist von einem Erschauen Gottes Röm. 1, 20, Fühlen und Finden Gottes Act. 17, 27 die Rede.

Manifestativwesen Gottes. Dieser göttliche Wesensausdruck in der Welt wird nun nach seiner dynamischen Innerlichkeit näher bezeichnet als רוּחַ, Geisteshauch, und nach seiner wirksamen Erscheinung als פָּנִים, Angesicht. Die alldurchdringende Immanenz von Beidem spricht Ps. 139, 7 aus („wo soll ich hingehen vor deinem Geisteshauch, und wo soll ich hinfliehen vor deinem Angesicht?" vgl. den ganzen Ps.); die allbedingende Lebensbedeutung von Gottes Geist und Angesicht hebt Ps. 104, 29 f. hervor: „verbirgst du dein Angesicht, so erschrecken sie, sc. die Geschöpfe, du nimmst weg ihren רוּחַ, so vergehen sie; du lässest aus deinen רוּחַ, sie werden geschaffen, und der Erde Gestalt erneuest du*), vgl. auch den Segen Num. 6, 25 f., und Ps. 51, 13: „verwirf mich nicht von deinem Angesicht und den Geist deiner Heiligkeit nimm nicht von mir." Daher Erfülltsein vom Geiste Gottes und Schauen das Angesicht Gottes, dies ist einst Genuß der höchsten Gottesgemeinschaft, die höchste Lebensstufe, wo das Geschöpf *θειας κοινωνος φυσεως* ist. 2 Petr. 1, 4. Da hat es den göttlichen Wesensausdruck dynamisch oder nach seiner inneren Wesenskraft als Geist in sich aufgenommen und hat ihn nach seiner äußern Wesenserscheinung als Angesicht vor sich aufgeschlossen. Vgl. neben den bekannten Stellen über Erfüllung mit Geist noch Eph. 3, 16—20.

---

*) Auf diesem Causalitätsverhältniß des göttl. Geistes zum geschöpflichen Leben beruht namentlich auch die Bezeichnung Gottes als Gott der Geister für alles Fleisch Num. 16, 22. vgl. Ebr. 12, 9: *ὁ πατηρ των πνευματων* mit Act. 17, 25: *ὁ διδους πασιν ζωην και πνοην*.

Wie oberflächlich wieder Rothe, Dogmatik I. S. 174: „Andeutungen eines specifischen Antheils des Geistes Gottes an der Welterhaltung begegnen uns nur in apokryphischen Büchern."

Matth. 18, 10. 1 Kor. 13, 12. (Wenn das Alte Testament von einem bereits stattfindenden Schauen des göttlichen Angesichts und Besitz des Geistes redet, so bezieht sich dieses eben auf die im alten Bunde sich concentrirende und potenzirende Naturoffenbarung Gottes, noch nicht auf die transscendente Gottesoffenbarung, wie sie in der Vollendung der Weltentwicklung eintritt). Wir können also das Innesein Gottes in der Welt dahin bestimmen, daß es eine Gegenwart der göttlichen Wesenskraft sei in göttlichem Wesensausdruck, was daher die Schrift als Geisteshauch und Angesicht bezeichnet.

Auf Grund dieses göttlichen Inneseins in der Welt können wir auch

b) die Art des göttlichen Innewirkens in der Welt näher bestimmen, das eben auf der dynamischen Wesensgegenwart Gottes in der Welt beruht (nach allen seinen Formen). Dieses durch die Schöpfung begründete Wirken ist einmal so zu fassen, daß es im Allgemeinen ein stetig in der Welt fortlaufendes ἐργαζεσθαι ist, nicht bloß ein zeitenweises Eingreifen, (obgleich letzteres für besondere göttliche Offenbarungen und Werke nicht ausgeschlossen ist, wovon später), und zwar ist es eben ein ἐργαζεσθαι in Einheit mit dem λογος. Joh. 5, 17, nämlich nach dem Zusammenhang mit V. 16: „mein Vater wirkt fort bis jetzt (von der Schöpfung an, ungeachtet der Gen. 2. erwähnten Sabbathruhe), und auch ich wirke," vgl. V. 19: ἁ γαρ ἀν ἐκεινος ποιῃ (ὁ πατηρ), ταυτα και ὁ υἱος ὁμοιως ποιει. Vgl. Ebr. 1, 3 mit V. 2: δι οὑ και τους αἰωνας ἐποιησεν. Weiter ist das göttliche Wirken in seiner Allgemeinheit,

noch abgesehen von der Besonderheit, so zu fassen, daß es nicht ein der Creatur äußerliches ist, ein nur an sie herankommendes Wirken, sondern eine der Creatur immanente Energie, ein Innewirken der göttlichen Kraft. Jerem. 23, 24: „er erfüllt Himmel und Erde;“ Ps. 139, 7: „wo soll ich hingehen vor deinem Geist;“ Eph. 1, 11: *ὁ τα παντα ἐνεργων*, 4, 6: *ὁ θεος ἐν πασιν*, 3, 20: *δυναμις* (*θεου*) *ἡ ἐνεργουμενη ἐν ἡμιν*, 1 Kor. 12, 6: *θεος ὁ ἐνεργων τα παντα ἐν πασιν*.*) Indem denn die göttliche Causalität durch innere Selbstvermittlung wirkt als die Allem innewirkende Kraft, bringt sie nicht nur *ἐργα*, äußere Wirkungen hervor durch gewisse, ihr selber fremde Mittelursachen oder Kräfte, sondern sie selbst setzt und bestimmt als *ἀϊδιος δυναμις* auch die Kräfte (*δυναμεις*) und die inneren Kraftwirkungen (*ἐνεργηματα*), sowohl im Einzelnen, als auch in ihrem Zusammenwirken. Gal. 3, 5: *ἐνεργων δυναμεις*, 1 Kor. 12, 4—6: *διαιρεσεις ἐνεργηματων* — *ὁ θεος ὁ ἐνεργων τα παντα ἐν πασιν*. In diesen Stellen ist allerdings von der Gnadenwirkung die Rede, wie sie auf der neuen *κτισις* beruht, aber die besonderen Gnadenbegabungen, die V. 4 als *χαρισματα* erwähnt sind, sind universell gefaßt die *δυναμεις*. Diese und ebenso die *διακονιαι* V. 5, d. h. die Bedienungen oder Wechselwirkungen, wurzeln eben in dem *θεος ὁ ἐνεργων τα παντα ἐν πασιν*, in der Innenwirksamkeit Gottes, welche die *ἐνεργηματα*

---

*) Das christliche *ἐνεργειν* Gottes, von welchem in den neutestamentlichen Stellen speciell die Rede ist, ist nur die specifisch höchste Form des allgemeinen *ἐνεργειν*, wie dasselbe auch die *καινη κτισις* ist im Verhältniß zur primären.

δυναμεων (V. 10 vgl. mit V. 6) vermittelt. Mit Beziehung auf das ganze Weltleben heißt es dann auch Act. 17, 25: αὐτος διδους πασιν ζωην και πνοην και τα παντα. Das fortdauernde Geben oder Mittheilen von Leben und Odem ist ein innerlicher Belebungsact in Folge von dynamisch-innerlicher Allgegenwart, ist kein Wirken aus der Ferne, äußeres Erhalten oder Sichmachenlassen. Vgl. Schluß von § 13. — So ist das göttliche Wirken ein dem Einzelnen und dem Ganzen der Welt innerliches, dies im sogenannten regelmäßigen Naturlauf, so gut wie in den Wundern, immer vermittelt durch Gottes immanente Energie. Daher werden auch die natürlichen Zeugungen, nicht nur im Allgemeinen, sondern im Einzelnen als ein Hervorbringen Gottes aufgefaßt, ohne daß die natürlichen Mittelursachen ausgeschlossen sind. Gott ist auch δια παντων. Hiob 10, 2 ff.: „Deine Hände haben mich gebildet und gemacht um und um.“ V. 8 ff. Ps. 139, 13 ff. Nun hat aber diese Alles durchdringende und stetig wirksame Gottesenergie durchaus ihre eigene Willensbestimmung an sich als o r d n e n d e N o r m; es ist kein blind-physisches Wirken, auch nicht bestimmt von etwas Gott Aeußerlichem, von für sich bestehenden Naturgesetzen, sondern Eph. 1, 11: θεος τα παντα ἐνεργων κατα βουλην του θεληματος αὐτου. So sind denn aus einer und derselben Gottesenergie in und mit den Kräften und deren Wirkungen zugleich auch ihre Gesetze und Zweckbestimmungen innerlich mitgesetzt. Ps. 148, 6: Er hat sie (Engel und Himmel, Sonne &c.) gestellt auf immer und ewig, und eine Ordnung gesetzt, die sie nicht übertreten. Vgl. Jer. 33, 24 f. חֻקּוֹת שָׁמַיִם וָאָרֶץ. Diese Weltgesetze inhäriren einerseits der

göttlichen Energie, und so auch andrerseits den in ihr wurzelnden Kräften und Wirkungen der Dinge realiter, d. h. sie sind einorganisirte, resp. sich einorganisirende Gottesbestimmungen, dem Wesen der Dinge immanente Dispositionen, sind Natureinrichtungen; sie sind Naturgesetze, nicht als von der Natur selbst ausgehende und gehandhabte Normen, sondern als der Natur inhärente göttliche Willensbestimmungen. Letztere sind nicht als bloß äußere Befehle zu denken, wiewohl auch dies nicht ausgeschlossen ist, sofern ein besonderes Eingreifen Gottes, ein neues Organisiren stattfindet neben seinem stetigen und allgemeinen Wirken, wovon später. Die Naturgesetze sind demnach dem Wesen der Dinge einverleibte Realbestimmungen des göttlichen Willens. Endlich, weil die Gottesenergie alle Dinge in dynamischer Innerlichkeit durchdringt, und dies zugleich als lebendiges Gesetz, so ist auch jeder Zufall ausgeschlossen, d. h. daß irgend etwas keinen innerlich begründeten Zusammenhang hat, womit freilich nicht gesagt ist, daß dieser Zusammenhang auch von uns immer erkannt werde und immer erkennbar sei. Hollaz: eventus per accidens — non datur ratione dei omniscii, sed respectu hominis ignorantis. Vgl. Matth. 10, 29 f.: „kein Sperling fällt auf die Erde ohne des Vaters Willen," „alle Haare sind gezählt." Die biblische Sprache hat auch kein Wort für Zufall.

Was nun die Schulsprache unter dem Namen „Erhaltung" nur als Act auffaßt, wäre innerlich principiell nach der Schriftsprache zu bestimmen als die überall innewirkende Gotteskraft, wie sie allem Leben sein Bestehen und

seine Entwicklung dynamisch von innen vermittelt und möglich macht.*) Und was göttliche Regierung heißt, das ist principiell gefaßt dieselbe immanente Gotteskraft zugleich als das lebendige Gesetz gedacht, d. h. wie sie durch ihre dynamischen Innenbestimmungen allem Leben in allen seinen Thätigkeiten und Veränderungen auch seine organisatorische Ordnung und sein Ziel setzt. Diese Ordnung als Ganzes gefaßt, als Weltordnung, bezeichnet die Schrift als göttliche Gerechtigkeit, die im Wesentlichen Eine ist in der physischen und in der moralischen Welt. S. meine Lehrwissenschaft S. 136 f. 2. Aufl. S. 133 f. Gal. 6, 7 f.; vgl. Matth. 12, 33 und das ganze Cap. 13. Vgl. auch M. F. Roos, Einleitung in die biblischen Geschichten I. Bd. § 55: „Gott hat, was man sieht, nach Zahlen und Maßen fein eingerichtet, die Rechenkunst und Meßkunst bei den leblosen Geschöpfen aufs Feinste angebracht, wie muß denn seine Regierung über vernünftige Geschöpfe beschaffen sein? Sie muß lauter Gerechtigkeit, Ordnung sein, eine sittliche μαθεσις. Denn so kann man die Gerechtigkeit nennen; es muß Alles nach dem Gehalt seiner Ehre und nach der sittlichen Beschaffenheit der Geschöpfe gezählt und abgemessen sein."

Naturkräfte, Naturgesetze, Weltordnung, welche die Gottentfremdung zu selbständigen Factoren erhebt, wie wenn es

---

*) Die älteren Dogmatiker noch faßten die Erhaltung wenigstens als einen steten influxus Gottes in die existirenden Dinge, aber ohne nähere principielle Bestimmung, und Gerhard beschränkt ihn durch ein „Quasi" (continuus quasi divinae potentiae influxus); von Buddeus an wird die Erhaltung zu einem göttlichen Willensact, der die Fortdauer von Existenz und Thätigkeit bewirkt.

für sich bestehende Existenzen wären, sind nur die Exponenten der der Natur und Welt immanenten Gottesenergie und ihrer gesetzgebenden Ordnung oder Gerechtigkeit.*)

Wir dürfen aber auch bei dieser göttlichen Immanenz nicht übersehen, daß Gottes Wesen und Walten nicht eingeschränkt ist auf sein gerade vorhandenes Innesein und Innewirken in der Welt, sondern daß dasselbe als *ἐπι παντων* neben *δια παντων* und *ἐν πασιν* die Welt überschwenglich überragt. Hiernach schließen sich an die im Allgemeinen schon immanenten göttlichen Weltbestimmungen auch besondere göttliche Willensbestimmungen und Einwirkungen an, vermittelt durch besonderes göttliches Be-

*) Ueber den philosophischen Gebrauch des Worts „moralische Weltordnung“ sagt Sartorius in seiner Abhandlung: Die christl. Glaubenslehre im Gegensatz gegen die moderne Gewissenslarheit 1842, S. 11: „Es ist eine bloße Abstraction, bloßes Setzen des Abstracten für das Concrete, wenn der concreten Idee eines ordnenden, gebietenden und richtenden Gottes die abstracte Idee einer moralischen Weltordnung substituirt werden soll ꝛc.“ In ganz menschlicher Weise, weil Menschen ihre Gesetze abstract aus sich hinaussetzen und fern davon durch andere sie vollziehen lassen, sondert man zuerst das Sittengesetz als etwas für sich Gesetztes vom göttlichen Willen ab, oder besser: vom göttlichen Sein im Menschen und in der Natur, und bezweifelt dann, obwohl selbst menschliche Gesetze auf persönliche Urheber zurückweisen, die Nothwendigkeit, einen persönlichen Urheber des Sittengesetzes außerhalb desselben anzunehmen, als wenn nicht der göttliche Wille, ja der allgegenwärtige Gott selber das lebendige Gesetz wäre. Hienach wird Gott nur außerhalb, aber nicht zugleich innerhalb seiner Ordnung gedacht und dabei die Hauptfrage umgangen, ob diese moralische Ordnung eine an sich unbewußte und unwissende, oder ob sie eine sich bewußte, selbstgewisse, d. h. ob sie bewußter Geist sei, und also mit ihrer ganzen Sphäre in einem centralen Ich, in einem Herrn und Geist concentrirt sei, welcher Alles, alle seine Glieder mit derselben beseelt.

schließen, Befehlen und Wirken, wovon die Schrift vielfach redet. So steigert sich denn auch aus der göttlichen Transscendenz herab die göttliche Innenwirksamkeit in der Welt zeitenweise und raumweise, sie (die göttliche Wirksamkeit, nicht Gott) vermehrt sich, oder auch sie vermindert sich, kann sich entziehen, sich zurückziehen in ihre transscendente Höhe, womit denn das geschöpfliche Leben nothleidet, verkommt, oder abnimmt und aufhört in seiner bisherigen Form. Ps. 104, 29. s. oben S. 211 und I. S. 299 ff. In dieser Verbindung der Transscendenz Gottes mit der Immanenz und der Immanenz mit neuer Descendenz, wodurch sich der biblische Theismus vom Pantheismus unterscheidet, ruht nicht nur die Unterscheidung zwischen Ordentlichem und Außerordentlichem, Allgemeinem und Besonderem im göttlichen Wirken (vgl. Wunder), sondern überhaupt die Freiheit des göttlichen Wirkens, wie sie Gerhard in seinen loci theol. so unübertrefflich schön beschreibt: ,Deus est super cuncta, nec elatus, subter cuncta, nec substratus, intra cuncta, nec inclusus, extra cuncta, nec exclusus; extra totus complectendo, intra totus in complendo, intra nusquam coarctatus, extra nusquam dilatatus; mundum movens non movetur, locum tenens non tenetur.'

Was endlich die Unterscheidung von unmittelbarem und mittelbarem Wirken Gottes betrifft, so verbindet die Schrift Beides miteinander durch die Verbindung von ἐν πασιν und δια παντων. Hiernach ist zu sagen: Gott wirkt auf Alles eben so wohl mittelbar, als unmittelbar, auf nichts bloß unmittelbar, auf nichts bloß

mittelbar. Unmittelbar wirkt er auf Alles als *ὁ ἐν πασιν*, als *ἐν πασιν ἐνεργων, διδους πασιν ζωην και πνοην και τα παντα;* jedes Wesen hat in seiner Art und in seinem Maß die göttliche Kraftenergie in sich selber und eben dadurch hat jedes sein eigenes Maß der Gottverbindung, sein eigenes Wesen, seine eigenthümliche Lebenskraft und innerlich bestimmte Thätigkeit, die innere Reglung seiner Selbstthätigkeit. Mittelbar aber wirkt Gott zugleich wieder auf Alles als *ὁ δια παντων*, sofern ihm in seiner innenweltlichen Energie Alles zum Mittel dient, und jedes Einzelne wieder abhängig ist von der Lebenskraft und Wirkung anderer von Gott bedingter Wesen. Ebendamit participirt das Einzelne an dem Einen System der göttlichen Allgegenwart, an den *διακονιαι*, Bedienungen, Wechselwirkungen, welche (1 Kor. 12), die *δυναμεις* und *ἐνεργηματα* verbinden.

Nun ist aber noch

c) die Frage übrig, wiefern gegenüber der göttlichen Allwirksamkeit ein Selbstbestehen und Selbstwirken der Geschöpfe möglich ist, dies sogar bis zum Gegensatz gegen die göttlichen Grundbestimmungen und Grundgesetze. Ergiebt sich nicht entweder aus der Allwirksamkeit Gottes ein nur passives Verhältniß für die Geschöpfe, die reine Determinirtheit, oder aus ihrer Selbständigkeit bis zum Gegensatz eine Beschränkung für Gott, eine Schmälerung seines Begriffs? Nach dem biblischen Begriff ist, wie wir fanden, die göttliche Kraft allerdings in stetiger Wirksamkeit Allem immanent (*ὁ τα παντα ἐν πασιν ἐνεργων*); aber einerseits, was Gott betrifft, so geht er mit seinem Wesen und Wirken nicht auf in der Welt-Immanenz, so daß

Gott durch eine Beschränkung oder Veränderung seines Weltverhältnisses damit in sich selbst beschränkt und verändert würde; sondern über aller Welt, transscendent in sich selbst, ist und bleibt Gott das völlig unbeschränkte Wesen und in aller seiner Weltimmanenz bewahrt Gott seine Transscendenz und reflectirt sie nach freier Selbstbestimmung. In seiner absoluten Willensmacht liegt eben auch die freie **Macht, im Verhältniß zur Welt** um der ihr wesentlichen Beschränktheit willen auch seine Thätigkeit und Erscheinung in der Welt **zu beschränken**, ohne damit in seinem eigenen Wesen und in seiner persönlichen Kraft beschränkt zu sein, oder von der Welt abhängig zu werden. Ebenso andrerseits was die Welt betrifft, so wird in der göttlichen Immanenz und Allwirksamkeit die eigene Existenz der Creaturen so wenig aufgehoben, daß dieselbe vielmehr eben in der innenweltlichen Energie der göttlichen Kraft gesetzt ist und Bestand hat: *ἐν αὐτῳ ζωμεν κ. τ. λ., αὐτος διδους πασιν ζωην και πνοην και τα παντα.* Als geworden und getragen von Gott sind die Creaturen eben *ὀντα* statt *μη ὀντα*, sie haben Selbstbestehen; nur nicht außerhalb Gottes, sondern eben in Gott haben wir unsere eigenthümliche Lebenskraft (*ζωη*), unsere eigenthümliche Lebensbewegung (*κινεισθαι*) und unsern eigenthümlichen Lebensbestand oder Zustand (*εἰναι*), Act. 17, 28. Nicht indem und so weit wir aufhören in Gott zu sein und Gott aufhört, in uns zu sein, nicht in der Lebensgetrenntheit von Gott (wie z. B. Hahn in seiner „Theol. des Neuen Testaments“ § 65 annimmt) haben wir Selbstbestehen und

Selbstthätigkeit; sondern in der Getrenntheit von Gott bildet sich nur ein selbstisches Leben, dessen Ende ἀκωλεια ist, Verlust der Selbständigkeit.*) Dagegen eben durch unser geschöpfliches Innesein in Gott, sowie durch Gottes schöpferisches Innewirken in uns, durch dieses Ineinander ist gerade unser eigenthümliches Sein und Wirken gesetzt und bedingt, das physische Sein durch das organisch gegebene, oder im unmittelbaren Naturorganismus (nach seinem sinnlichen und geistigen Bestand) gesetzte Ineinandersein von Gott und Geschöpf, das ethische Sein durch ethisch vermitteltes Ineinandergehen von Gott und Geschöpf. Jedes Ding ist, was es ist, nicht nur so durch Gott wie ein Instrument durch seinen Verfertiger, sondern ist, was es ist, eben vermöge der besonderen Art, wie die göttliche Lebenskraft gerade seiner anerschaffenen Natur inne ist, in derselben als δυναμις eigenartige δυναμεις hervorbringt und erhält; und darnach stufen sich eben die niederen und höheren Naturorganisationen ab, die mehr oder weniger begabten Einzelwesen. Das jetzige Weltleben involvirt allerdings eine Getrenntheit von Gott, dies aber durch den Sündenfall, also auf ethischem Wege entstanden, nicht aber vermöge des Begriffes der anerschaffenen Selbständigkeit; und auch vom Sein der ethisch von Gott getrennten Menschheit gilt noch: ἐν αὐτω ζωμεν. Indem dies noch von der abgefallenen Menschheit gilt, liegt darin nicht das durch

*) Das ohne göttliche Immanenz existirende Sein ist das chaotische, das unorganisirte, von welchem die Schöpfung ausgeht, und in das es bei dem von Gott getrennten Sein zurückgeht. Da ist gerade noch nicht oder nicht mehr selbständiges Sein.

den Willen, durch die Selbstbestimmung vermittelte Sein in Gott, nicht das ethisch freie, sondern eben das im ursprünglichen Wesen der Menschennatur begründete Sein, d. h. der organische Lebensverband mit Gott als dem Schöpfer. Das geschöpfliche Bestehen als etwas Eigenes kann also seinen Grund nicht haben in irgend einem wesentlich von Gott getrennten Existiren oder Fürsichsein, sondern nur darin, daß es in der wesentlichen Verbundenheit mit Gott ein von Gott dem Schöpfer verschiedenes, nicht geschiedenes Wesen, ein geschöpfliches Wesen hat, mit einem jedem Geschöpf eigenthümlich einorganisirten Lebensinhalt. Das ganze geschöpfliche Selbstsein wurzelt in der wesenhaften Abhängigkeit von der dem Ganzen und Einzelnen immanenten göttlichen Kraft und Energie.

Wir wollen nun versuchen, wie weit sich uns von den biblischen Grundbegriffen aus nähere Bestimmungen ergeben über die geschöpfliche Selbständigkeit im Verhältniß zur göttlichen Allwirksamkeit, sofern wir uns Beides nach dem Bisherigen als ein organisches Ineinander zu denken haben.

α) Die göttliche Allwirksamkeit ist nach dem Bisherigen den Dingen so immanent, daß durch jene denselben Substanz und Form gegeben ist, oder genauer die Elemente und Kräfte ihres eigenen Bestehens und ihrer selbstthätigen Entwicklung mit den bestimmten Gesetzen dafür d. h. mit einorganisirter Ordnung.*) Dabei wirkt die

*) Die Schwierigkeit, Selbständigkeit und Abhängigkeit als ein organisches Ineinander zu denken, bleibt zum wenigsten dieselbe, wenn man auch die göttliche Dependenz leugnet; es bleibt ja immer die allgemeine und besondere Naturdependenz. Für den Menschen na-

göttliche Energie selbst nicht starr und einförmig, nicht blind und unbewußt, was eben im bloßen Naturbegriff liegt, sondern in freier, bewußter Bewegung, weil sie in ihrer Immanenz durch die ganze Weltperipherie von einem transscendenten Centrum aus (ἐπι παντων) wirksam ist, daher sie in ihrer Wirksamkeit Steigerungen und Minderungen, Zurückziehungen und neue Mittheilungen eintreten lassen kann, verschieden nach den verschiedenen Zwecken, nach den verschiedenen physischen und ethischen Beschaffenheiten und Verhältnissen der Creatur. In dieser ihrer frei bewußten und frei bestimmten Bewegung wirkt nun die göttliche Kraft nach dem terminus der Schrift als das tragende Princip, d. h. die eigene Thätigkeit und Entwicklung der Dinge belebend und ordnend (erhaltend und regierend), nicht dieselbe zwangsweise unterdrückend oder fortreißend. Die göttliche Allwirksamkeit ist also nicht Alleinwirken mit Aufhebung oder Ausschluß des geschöpflichen Wirkens; es ist vielmehr bei den Geschöpfen von dem in der Kraft Gottes gegebenen Lebensstand aus unter entsprechenden Voraussetzungen ein Wachsthum in Gott möglich, wie bei Gott eine größere Mittheilung, eine verstärkte Influenz; aber auch umgekehrt ist bei den Geschöpfen ein Abwenden von Gott oder Abgewandtwerden von göttlicher

---

mentlich ist sein Leibes- und Geistesorganismus etwas Gegebenes; durch diesen organischen Naturzusammenhang ist sein ganzes Sein nebst der Entwicklung bedingt, und doch wieder lebt und agirt der Mensch eben in diesem unentbehrlichen Naturzusammenhang als freies Selbst, während er losgerissen von diesem Zusammenhang ein Narr wird oder zu Grunde geht. Das gegenseitige Verhältniß von Abhängigkeit und Selbständigkeit ist ein gegebenes, ob man es auf Gott oder Natur zurückführe. —



Energie möglich, wie der göttlichen Energie selbst ein Zurückziehen. —

β) Hienach verhält sich die göttliche Kraft zu den Geschöpfen allerdings vor Allem rein activ. Das ganze creatürliche Selbstbestehen wurzelt gerade seinem Wesen nach in einem rein passiven Urverhältniß zum göttlichen Wirken, daraus empfängt die Creatur eben die Elemente, Kräfte und Normen ihres Seins und Werdens. Dies ist das erste Moment und das Grundmoment, wie es eben die Geschaffenheit und die Getragenheit alles Seins von Gott ausspricht. Andrerseits, was die Geschöpfe durch dieses Urverhältniß von Gott haben und empfangen, ohne ihr Zuthun in reiner Passivität, das sind entwicklungsfähige Gaben und Kräfte, seien es körperliche oder geistige, es ist nicht etwas Todtes, noch etwas schon fertig und abgeschlossen Gegebenes. Die Geschöpfe heißen daher gesegnet, d. h. eben zur weiteren Entwicklung befähigt und bestimmt; und diese Entwicklung wird, wie gesagt, nur getragen von Gott, d. h. belebt und geordnet von der göttlichen Activität, nicht von derselben unterdrückt (Determinismus), aber auch nicht fortgerissen (magische Vorstellung). So erwächst der Creatur eben aus dem passiven Empfangen sowohl das Vermögen als das Gesetz, resp. bei den geistig organisirten Geschöpfen die Pflicht eigener Activität und eines dadurch wieder bedingten eigenen Seins. Aus dem ζην ἐν θεῳ kommt das κινεισθαι, und daraus das εἶναι.

Die geistig organisirte, die intelligente Creatur ist also im Besitz einer Freiheit, und dies ist das zweite Moment in ihrem Verhältniß zum göttlichen Wirken. Diese Freiheit

wurzelt aber eben in der von Gott gegebenen Organisation und besteht also nur als bedingte Freiheit und als Freiheit der Entwicklung des Gegebenen, nicht als unbedingte Freiheit, nicht als Freiheit des Fürsichbestehens und des Schaffens. Die Creatur kann nun bei dieser Freiheit der Entwicklung zweierlei thun. Sie kann in wachsende Einigung treten mit dem göttlichen Kraftprincip als dem absoluten Lebenscentrum und durch dasselbe mit dem von ihm bestimmten Lebenssystem; sie kann so immer mehr Lebensinhalt und Kraft sich aneignen, und in sich selbst verarbeiten als Eigenthum. Sie kann aber auch das schon Empfangene selbstisch als ihr Eigenes und so nach eigenem Gutdünken behandeln, statt als von Gott Empfangenes und Bedingtes, was dann die Grundlüge ist; dadurch kommt sie in eine Isolirung, eine Abwendung vom göttlichen Princip, von seinem stetigen Einfluß und von seiner Ordnung, und damit bringt sie sich in eine rückgängige Bewegung, in Gegensatz zu Gott und in Entfernung von Gott. Hierin liegt die Genesis des Bösen und des Todes. Die Ursache liegt im Geschöpf, nicht im Schöpfer, (woran wir bei der Sünde wieder anknüpfen werden). Indem nun aber die göttliche Kraft in dem, was sie durch ihr Schaffen und Tragen darreicht, sich der relativen Selbstbestimmung der Creatur unterwirft, die letztere mit dem ihr Gegebenen zu der Freiheit der Entwicklung entläßt bis zum Gegensatz, erscheint die göttliche Kraft

γ) eben in ihrer absoluten Activität, mit der sie Alles setzt und trägt, zugleich auch passiv, sich an die Creatur hingebend, nicht nur zum Empfangen, zum Nehmen und Ge-

brauchen, sondern auch bis zum Leiden des creatürlichen Gegensatzes und Mißbrauchs. Hierin wurzeln die Schriftausdrücke nicht nur von der Güte Gottes, sondern auch von der Geduld und Langmuth Gottes.*) Wir müssen also nach dem Bisherigen festhalten: In dem gegenseitigen Verhältniß zwischen Gott dem Schöpfer und der Creatur, zwischen unserer nothwendigen Lebensbedingung und unserer freien Entwicklung findet auf beiden Seiten Activität und Passivität statt.**)

*) Aus der Schulsprache gehört hierher der Begriff der Zulassung, der aber, wenn er nur auf das Böse angewandt wird, zu vereinzelt ist, und überhaupt zu schwach und zu unbestimmt, um das Ganze des passiven Verhaltens Gottes zur creatürlichen Thätigkeit zu bezeichnen. J. Müller in seiner christlichen Lehre von der Sünde (2. Ausg. II. Bd. S. 195) spricht von einem Ansichhalten des Willens Gottes in seiner verursachenden Wirksamkeit, bestimmt dies aber nicht genügend, nur als ein freies Gestatten, daß das creatürlich freie Sein sich seinen Inhalt als sittliches Wesen durch Selbstbestimmung setze. Rothe (Dogmatik S. 200 f.) nimmt die Zulassung als Geschehenlassen des Bösen, und zwar ist dies für Gott eine Nothwendigkeit, weil die Creatur vermöge ihrer Entstehung zunächst Materie ist, als solche unvermeidlich gegen Gott gegensätzliches Sein, das erst unter Mitwirkung der Creatur ins geistige und damit ins rein gute Sein zu potenziren ist; das Böse ist ihm denn auch nicht bloß etwas von Gott Zugelassenes, sondern zugleich mit der Welt als materieller von Gott Gesetztes. Welche Sprache: „das Böse von Gott in die Schöpfung gesetzt, für ihn eine unvermeidliche Nothwendigkeit!" gegenüber der Schriftsprache an der Spitze der Genesis: „Alles war sehr gut — und im Neuen Testament: „παν κτισμα καλον," und daneben Gottes Langmuth und Geduld gegenüber dem durch spontanen Abfall von ihm, nicht durch seine Schöpfung entstandenen Bösen. Was für ein trügerischer Boden ist ein christliches Bewußtsein, das solcher principieller Widersprüche gegen die Schrift sich nicht einmal bewußt wird!

**) Zur Erläuterung diene eine Analogie. In unserer Leibesökonomie (die Grundwahrheit ist nicht ferne von uns: Jeder trägt sie in sich herum) sind gerade diejenigen Functionen unserer Willkür entzogen, welche die eigentlichen Bedingungen unseres Lebens und Wirkens sind,

Das ganze Selbstbestehen der Creatur oder der Welt beruht ihrerseits in dem rein passiven Urverhältniß und Grundverhältniß zur göttlichen Innenwirksamkeit, die ohne unser Wissen und Wollen als organische Macht wirkt, und eben dieser ihrer absoluten Activität verdanken wir, was wir sind. Alle Möglichkeit eigner Activität erwächst nur aus reiner, wesentlicher Passivität gegenüber dem Schöpfer, aus radicaler Wesensabhängigkeit; Raum aber für die eigene Activität wird uns nur, sofern und soweit um das absolute Centrum alles Lebens, um die göttliche Kraftactivität eine Lebensperipherie angelegt ist, innerhalb welcher auf Seiten Gottes eine freie Passivität stattfindet. Diese ist es, die eben auf Grund der ursprünglich gegebenen Elemente und Normen des Lebens, auf Grund des dargereichten und getragenen Lebenscapitals einen creatürlichen Selbstbetrieb desselben (die Freiheit der Entwicklung) ermöglicht. Damit ist namentlich uns Menschen, in welchen das Selbstbestehen zum Bewußtsein kommt, d. h. zum Selbstbewußtsein wird, ein Spielraum freier Bewegung gegeben, entweder freier Einigung mit dem absoluten Lebenscentrum oder selbstischer Abkehr davon.

ohne die wir gar nicht existiren, wie Athmungsprozeß, Blutcirculation, Verdauung u. s. w.: sie gehen vor sich in reiner Passivität von unserer Seite. Dagegen auf Grund und in Voraussetzung dieser unwillkürlichen Functionen gehen unsre eigenen, willkürlichen Functionen vor sich; durch die ersteren beginnt gerade unsere ganze, freie Lebensthätigkeit, und dies nun ebenfalls so, daß letztere theils in Einheit mit den Naturfunctionen sich setzen kann, theils bis auf einen gewissen Grad in Gegensatz zu denselben, ohne doch je von der Naturbasis sich losreißen zu können, außer durch Selbstzerrüttung und Selbsttödtung; so bedingend ist jene Naturbasis für die Existenz und ihre freie Bewegung. In ähnlicher Weise verhält es sich zwischen Gott und Welt.

Letztere, in der das Böse wurzelt, ist jedoch abgegrenzt, ist nur relativ möglich; denn in den Lebenselementen und Normen, die in der göttlichen Activität wurzeln, ist nicht nur Substanz und Form des eigenen Seins gegeben, sondern ebendamit auch der Umfang der eigenen Kräfte, Maß und Ordnung ihrer Selbstbewegung, — damit ist auch die Sphäre der menschlichen Freiheit eine begrenzte. —

Ist denn nun aber die Entstehung des Bösen als etwas vom göttlichen Willen rein Unabhängiges zu denken? Keineswegs!

Der Gegensatz nämlich der geschöpflichen Freiheit gegen Gott entsteht, wie wir sahen, eben nur innerhalb der göttlichen Passivität; er wäre ohne letztere gar nicht möglich; und diese, das Böse ermöglichende Passivität ist eine von Gott selbst frei erwählte und gesetzte; insofern ist das Böse gewissermaßen mit Gottes Willen da, es ist nicht etwas demselben Aufgenöthigtes oder Abgerungenes. Aber wenn es auch mit Gottes Willen da ist, so ist es darum nicht durch den göttlichen Activwillen gesetzt, sondern durch den freien Passivwillen Gottes; es ist etwas Geduldetes, also weder etwas nur wider seinen Willen Zugelassenes, noch etwas nach seinem Willen Gewordenes, oder gar etwas selbstthätig von Gott Bezwecktes und Gesetztes, etwas von ihm Verursachtes; das Böse besteht nur in der langmüthigen Tragkraft Gottes, nicht in seiner Thatkraft. Das Böse ist nicht Gottes eigenes Werk. Und weiter: auch geduldet ist das Böse nicht um sein selbst willen, sondern um des Guten willen, d. h. um der Grundbestimmung des geschöpflichen Lebens willen,

daß es, weil es von Gott und in Gott eben als selbständiges Leben gesetzt ist, als solches auch mit freier Entwicklung bestehe und wachse, und dieses wieder, damit es zur selbständigen Vollendung in Gott komme. Vgl. Matth. 13, 28—30, wo das Unkraut geduldet wird nicht um seiner selbst willen, sondern um nicht auch dem Weizen seine volle Entwicklung abzuschneiden, also um des Guten willen. Es ist also die göttliche Activität und Passivität, die geschöpfliche Gegebenheit und Freiheit eben nur da für die bestimmungsmäßige Entwicklung der Creatur, für die selbständige Entwicklung von Gott aus durch Gott hindurch in Gott hinein; sonach kann die bestimmungswidrige Stellung des Bösen nur soweit Zulassung und Duldung finden, als es eben in der Idee der Entwicklung liegt. Dies will sagen einerseits: die göttliche Passivität läßt das Böse wirklich seine Entwicklungsstadien durchlaufen, statt es schon im Entstehen zu unterdrücken, oder vor der Reife es zu beseitigen, es mit absoluter Macht zu zermalmen. Andrerseits aber, weil diese Passivität nur die Bestimmung hat, der geschöpflichen Entwicklung Raum zu lassen zur selbständigen Stellung und Vollendung in Gott, nicht aber in sich selbst — was der Absolutheit Gottes widerspräche —, so kann die göttliche Passivität ebendeßhalb nicht soweit gehen, daß das Bestimmungswidrige, das Böse rein sich selbst überlassen bliebe, absolut freien Lauf habe, daß es also gar keine ihm begegnende göttliche Thätigkeit hervorriefe, wenn dieselbe auch keine die Entwicklung unterdrückende ist; kurz: Gott kann dem Bösen gegenüber nicht absolute Geduld sein, so wenig als er demselben als absolute Macht entgegentritt.

Namentlich kann die göttliche Passivität oder Geduld nicht so weit gehen, daß dem Bösen das Gute, d. h. eben die bestimmungsmäßige Entwicklung preisgegeben würde. Für das Letztere, für das Gute gilt es von Seiten Gottes zunächst Verwahrung gegen das Böse, (aber keine zwingende, sonst wäre die selbständige Entwicklung aufgehoben), auch fortschreitende Regelung, Förderung und endliche Vollendung des Guten (lauter active Verhältnisse Gottes). So ist es eben diese Activität Gottes für das Gute, welche dem Bösen gegenüber die göttliche Passivität beschränkt, und sich zur Reaction gegen das Böse gestaltet, innerlich als ὀργη, äußerlich als κρινειν. Durch diese combinirte Stellung Gottes zum Guten und zum Bösen entsteht nun in der Weltentwicklung im Ganzen und in der Entwicklung namentlich des einzelnen Menschen die für uns wieder unausforschliche Verflechtung von Geduld und Langmuth der göttlichen Passivität gegen das Böse mit der reagirenden Energie der göttlichen Activität für das Gute. (Das ist das Welträthsel). Schon während der Entwicklungsfrist des Bösen nämlich verflicht sich im göttlichen Wirken ineinander ein Tragen des Bösen und ein Steuern dagegen, letzteres durch Zug zum Guten und Zucht des Bösen durch Erschwerung, Hemmung und Begrenzung desselben. Es verbindet sich miteinander ein abstoßendes Richten des Bösen und ein Vermitteln, welches das Wiederbringen ermöglichen soll. Ebendaher aber auch zum Abschluß der Entwicklung verbindet sich mit der Vollendung des Guten und des Wiedergebrachten ein radicales Isoliren und Ausstoßen des unvermittelt gebliebenen Bösen. Matth. 13, 28—30, vgl.

39—42. Röm. 2, 3 ff. Jes. 28, 23—29. 48, 9. 60, 22. 65, 17. und Apokalypse. Letzteres ergiebt sich aus dem innersten Wesen des Bösen. Indem das Böse als solches Widerspruch ist und bleibt gegen das absolute Lebenscentrum der ganzen Schöpfung in Gott und gegen die absolute Bestimmung des selbständigen Lebens für Gott, entschlägt es sich in seiner entgegengesetzten Entwicklung des Urgesetzes alles Lebens und des allein zum Ziel führenden Weges, d. h. der centripetalen Richtung; Folge und Ende seiner centrifugalen Richtung kann daher der Natur der Sache nach nur Verderben sein. Und darin wurzeln auch die Schriftausdrücke zur Bezeichnung des Bösen als: *ἀνομια* und *ἀδικια* im Verhältniß zum Urgesetz, *πλανη*, *ἁμαρτια* im Verhältniß zum Weg oder zur Entwicklung, *διαφθορα* und *ἀπωλεια* im Verhältniß zum Ziel; sowie die Ausdrücke für das entsprechende Reagiren Gottes: *ὀργη*, *κρισις*, *κατακριμα*, neben *χρηστοτης*, *ἀνοχη*, *μακροθυμια*, *καταλλαγη*. Auch diese Grundzüge über die Entwicklung des Bösen werden wir in der Lehre von der Sünde wieder aufnehmen.

Fassen wir nun **das Resultat** der ganzen bisherigen Entwicklung in Kürze zusammen, so haben wir als einfache Grundsätze der biblischen Weltanschauung Folgendes festzuhalten: In der absolut lebendigen Tragkraft des immanenten göttlichen Weltprincips (der *ἀϊδιος δυναμις*) ist dem Geschöpf sowohl das Vermögen seines Selbstbestehens und seiner Selbstentwicklung gegeben als auch das Gesetz dafür, und dies so absolut gegeben, daß das Geschöpf nur in der Einheit mit dem göttlichen Weltprincip das selber sein und verwirklichen kann,

was es soll, d. h. was in seiner und der Welt ursprünglichen Lebensanlage liegt, daß es dagegen in der Abweichung von Gott und im Gegensatz gegen Gott seinen Weg nur verderben kann und als Selbst vergehen muß, die Selbständigkeit des Lebens verlieren muß (ἀπωλεια). Die Freiheit, die das Geschöpf hat, ist nur Freiheit der Entwicklung auf Grund absolut gesetzter, d. h. geschaffener Kräfte und Normen oder Zwecke des Lebens. Die Ausgangspunkte und die Endpunkte der Entwicklung, die Voraussetzungen und die Folgen der Selbstthätigkeit liegen außerhalb der geschöpflichen Freiheit, sind determinirt.*) Die creatürliche Freiheit als von Gott gesetzt und für Gott gesetzt muß sich richten **nach** Gottes Gesetz, muß ethische Freiheit werden, oder sie wird **von** Gottes Gesetz gerichtet. Dies sind die biblischen Grundgedanken über das Verhältniß zwischen Gott und Welt, die ebenso consequent aus dem Begriff der göttlichen Absolutheit resultiren, wie aus dem der weltlichen Geschöpflichkeit. Weiteres über die Freiheit bei der Lehre vom Menschen.

2. Die eigenschaftliche Offenbarung Gottes in der durch ihn bestehenden Welt.

Eigenschaften im Allgemeinen beziehen sich auf das einem Ding Eigenthümliche; der Begriff des Eigenthümlichen aber setzt voraus, daß ein Ding verglichen werden kann mit einem anderen, von ihm verschiedenen, daß es also in einem äußeren Verhältniß steht und dabei nach seiner be-

*) Die Freiheit ist ein Reflex aus Gott, der sich, wenn er sich nicht selbst entleeren soll, in Gott zu reflectiren hat.

sonderen Art in die Erscheinung tritt, oder **daß es sich äußert im Unterschied von andern Dingen.** Sofern nun diese Aeußerungen aus dem innern Wesen des Dinges hervorgehen, giebt sich in ihnen eben das eigenthümliche Wesen desselben in bestimmten Eigenschaften zu erkennen. So haben wir es nun auch bei den göttlichen Eigenschaften nicht mit dem unvergleichbaren göttlichen Innenwesen zu thun, sondern mit den göttlichen Wesensäußerungen gegenüber der Welt und im Unterschied von der Welt, so daß an ihnen das Gott Eigenthümliche zu ersehen ist. Die einzelnen göttlichen Eigenschaften sind so nichts Anderes, als die speciellen Bestimmtheiten der göttlichen Innenwirksamkeit in der Welt, wie wir letztere bisher im Ganzen kennen gelernt haben; sie gehören der göttlichen Offenbarung an. Es sind also die göttlichen Eigenschaften einerseits nicht objective Unterscheidungen im göttlichen Wesen selbst, wie z. B. bei Gerhard: sunt realiter et simpliciter unum cum divina essentia; andrerseits sind es nicht bloße subjective Unterscheidungen im menschlichen Gottesbewußtsein (Twesten), Zerlegungen der Gottesidee oder der Beziehung unseres Abhängigkeitsgefühles auf Gott (Schleiermacher), sondern es sind wirkliche Beziehungen Gottes zur Welt (Nitzsch); sie bestehen reell als verschiedene Erscheinungsweisen des innenweltlichen Wirkens Gottes. Jedoch sind es nicht bloße Unterscheidungen im äußern Verhalten Gottes, nicht von Gottes Wesen getrennte Weltbeziehungen; denn das Verhalten Gottes zu der Welt oder bestimmter seine Innenwirksamkeit beruht auf einer göttlichen Wesensgegenwart. Nur ist dieser

Wesenszusammenhang mit Gott kein solcher, daß die göttlichen Eigenschaften Unterschiede bildeten innerhalb Gottes selbst, innerhalb des transscendenten Innenwesens Gottes. Unmittelbare göttliche Wesensbestimmungen sind nur solche, welche die reine Absolutheit Gottes in sich selbst im Allgemeinen aussprechen, z. B. „Gott ist Geist", „hat allein Unsterblichkeit", „hat das Licht in sich selber" ꝛc. Dagegen die auf das Verhalten Gottes zur Welt bezüglichen Eigenschaften gehören eben der göttlichen Wesens-Descendenz und -Immanenz in der Welt an (wie sie unter Punkt 1. bestimmt wurde). Die letztere äußert sich, wie wir fanden, als ein göttliches Kraftwirken, welches Alles durchdringt nach dem Rath des eigenen Willens. Eph. 1, 11. Nach den hierin liegenden Hauptmomenten offenbart also Gott in der Welt Eigenschaften der Kraft oder seines ἐνεργειν, des Willens (θελημα) und des Wissens (βουλη). Damit ist nur das innenweltliche Dasein und Wirken Gottes bezeichnet. Das göttliche Manifestativ-Wesen faßt sich für unsere Erkenntniß compendiarisch zusammen in jene drei Grundformen der Kraft, des Willens und des Wissens, die denn auch vereinigt in der menschlichen Persönlichkeit uns sich darstellen. In dieser prägt sich ja das göttliche Erscheinungswesen in realer Analogie ab (wir sind göttlichen Geschlechts), und in ihr haben auch alle Naturformen und Geschichtsformen ihren Grundtypus und ihren Zielpunkt, so auch alle uns zugänglichen Formen der göttlichen Wesensgegenwart und Offenbarung. Nach den genannten drei Beziehungen heißt nun Gott in der Schrift μονος δυναστης (in Beziehung auf seine Kraft)

1 Tim. 6, 15; *μονος σοφος* (in Bezug auf sein Wissen) 1 Tim. 1, 17, wenn dort echt, Röm. 16, 27. Jud. 25, und *μονος ὁσιος* (in Bezug auf seinen Willen) Apok. 15, 3 f. 1 Sam. 2, 2 f., unter Letzteres subsumirt sich auch das *μονος ἀγαθος* Matth. 19, 17. Dies sind kurze termini für das, was sonst vielfach in der heiligen Schrift descriptiv auseinandergesetzt ist.*) Indem nun die Schrift Gott als *δυναστης, σοφος, ὁσιος* oder *ἀγαθος* eben mit *μονος* bezeichnet, kommt Gott nicht nur Alles als Eigenthum zu, was an Macht, Weisheit und Güte in der Welt sich zeigt (allmächtig, allweise rc.), sondern es kommt ihm auch einzig für sich zu, sofern er der immanente Grund aller Macht u. s. w. ist, der, der sie allein selbständig in sich selber hat und ebendaher auch in einziger Art in sich hat. Dies ist der wahre Monismus im theologischen Sinn. Gehen wir nun in die einzelnen Prädicate ein.

a. Die Welt erscheint als ein Complex vereinzelter Kräfte, die zeitlich und räumlich begrenzt sind. Als die Kraft schlechthin, die Kraft nach ihrem Einen und ganzen Begriff und so als Princip der einzelnen Weltkräfte ist eben das göttliche Sein in der Welt zu denken, und darauf beruht der Begriff der absoluten Herrschaft Gottes (des *παντοκρατωρ*), vgl. 2 Chron. 20, 6: „in deiner Hand ist die Kraft, du Herrscher in allen Reichen." 1 Chron. 30, 10 ff. Apok. 7,

---

*) Bemerkenswerth ist, daß mit anderen Prädicaten *μονος* sich nicht verbunden findet; außer noch *μονος ἐχων ἀθανασιαν* 1 Tim 6, 16, — ein Prädicat, das aber nicht, wie die ersten, der göttlichen Innenweltlichkeit angehört, sondern transscendente Wesensbezeichnung ist; — und außerdem noch die Verbindung *μονος θεος, μονος ἀληθινος θεος*, was Gott im Ganzen unterscheidet von der Welt und vom Götzen.

12. Matth. 22, 29. 26, 64: von der Erhöhung zur göttlichen Weltherrschaft: *καϑημενος ἐκ δεξιων της δυναμεως* schlechthin, vgl. Luk. 22, 69. Das göttliche Kraftwirken in der Welt ist nun wesentlich ein der Welt innerliches, ein *ἐνεργειν*, ein Innewirken, nicht nur ein Wirken schlechthin. Die Energie der göttlichen Kraft nach innen, nach ihrer Intensität bestimmt, heißt *ἰσχυς*, גְּבוּרָה, die intensive Kräftigkeit, die Stärke; Gottes Kraft, bestimmt nach ihren ein- und durchgreifenden Aeußerungen, oder nach ihrer extensiven Wirksamkeit, heißt *κρατος*, חֹזֶק עֹז, die Stärke im Halten und im Machen, die Macht. Eph. 1, 19 vereinigt diese verschiedenen Beziehungen der göttlichen Kraft: *ἐνεργεια του κρατους της ἰσχυος ϑεου*, vgl. 6, 10, Hiob 21, 23. Was nun das Maß dieser Stärke und Macht der göttlichen Energie betrifft, so ist dieselbe, obgleich innenweltlich, nicht eingeschlossen in die creatürliche Begrenzung, in die Weltbegrenzung. Vielmehr der göttlichen Energie eignet vermöge der göttlichen Transscendenz (neben der Immanenz) auch ein *ὑπερβαλλον μεγεϑος της δυναμεως*. Eph. 1, 19. Nicht alles nämlich, was in der göttlichen Ursächlichkeit liegt, ist in der Welt dargelegt (Schleiermacher); die ganze Wesenheit und Macht Gottes ist überhaupt nicht in dem geschöpflichen Sein erschöpfbar, da sie ihre unmittelbare, allein adäquate Selbstbethätigung nur in ihrem eigenen *λογος*-Wesen und Geisteswesen hat, in der Welt aber nur einen relativen Reflex davon angelegt hat. Die göttliche Wirkungskraft (*ἐνεργεια*) reicht also in ihrer Intensität als *ἰσχυς*, wie in ihrer Extensität als *κρατος* (Eph. 1, 19.) über Alles hinaus, was bereits im Sein ist, heiße es nun Natur, Geist oder Geschichte, über

Alles, was diesem Sein gemäß möglich ist, was begreiflich und wünschenswerth oder erstrebbar ist. Eph. 3, 20: *ὁ δυναμενος ὑπερ παντα* (was ist) *ποιησαι ὑπερεκπερισσου ὡν αἰτουμεθα ἠ νοουμεν*. Wir können also sagen: **das Maß der göttlichen Wirkungskraft übersteigt, vom Weltstandpunkt ausgegangen, die reale Möglichkeit, die logische und die ideale Möglichkeit.** Vgl. 1 Kor. 2, 9. 1, 27 f. Kol. 1, 29. Joh. 10, 29. Gen. 18, 14. Jes. 44, 24 u. s. w. Daher der Kanon: *παρα θεῳ παντα δυνατα ἐστιν* (der Kraft nach, darum aber nicht auch zugleich dem Willen nach, ist bei Gott Alles möglich) Matth. 19, 26. Luk. 1, 32. Es ist dies der kürzeste biblische Ausdruck für die göttliche Allmacht. Für eine solche Macht ist eine beschränkende Bestimmung in nichts Geschöpflichem vorhanden und in Nichts möglich, ist darum auch nicht hinzuzusetzen, wie es in dogmatischen Definitionen der Allmacht geschieht, indem dieselbe beschränkt wird auf das Mögliche und Vollkommene. Das in der Welt Mögliche, das physisch, geistig, moralisch Mögliche, ist durch die göttliche Macht selbst als Mögliches gesetzt, nicht aber ist durch die Welt und in ihr das für Gott Mögliche gesetzt, und selbst das Unvollkommene, selbst das Böse **ist nicht schlechthin eine Unmöglichkeit bei Gott**, sonst wäre es ja gar nicht in der Welt, die von Gottes Macht lebt und regiert wird. Nichts in der Welt entsteht und besteht, was Gott nicht ermöglicht, daß es ohne seine Macht und seiner Macht zum Trotz sein könnte. Nur in Gottes eigenes Wesen und Produciren fällt das Böse nicht, weil er für sich das Gute ist und hat in Absolutheit, im reinen, vollkommenen Sein,

nicht wie das erst im Werden begriffene Geschöpf es erst zu ermöglichen, zu entwickeln hat durch ein Verhalten zu einem andern, seine Existenz bedingenden Wesen. Wie aber das Dasein des Bösen mit Gottes Macht- und Willens-Verhältniß zusammenhängt, wurde S. 219 ff. gezeigt. Gerade das, daß Gottes Macht auch einen solchen Weltwiderspruch mit seinem eigenen göttlichen Wesen verträgt, ihn als möglich setzt und den Widerspruch doch auf dem Wege freier Entwicklung zu überwinden weiß, — dies gehört zu den überschwenglichen Mysterien und Beweisen der göttlichen Allmacht. Darum ist es ein Widerspruch in sich selbst, das Absolute der göttlichen Macht durch eine menschliche Definition begrenzen zu wollen. Wir müssen vielmehr sagen: Alles, was im göttlichen Willen liegt, umfaßt auch die göttliche Macht: der Begriff des für Gott Möglichen ist so absolut, als der Begriff des göttlichen Willens. Eph. 1, 11. Dan. 4, 32. „Er macht es, wie er will." Jes. 14, 27. 43, 13. Ps. 135, 6 ff.: „Alles, was der Herr will, das thut er." Röm. 9, 19. Soweit nun dieser göttliche Wille uns offenbar ist, können wir allerdings sagen: Dieses oder Jenes kann Gott nicht thun, weil es nämlich Gott offenbar nicht will; oder sofern wir es überhaupt mit unserem Begriff von Gott zu thun haben, mit der Frage, wie wir uns Gott zu denken haben, insofern können wir ebenfalls sagen: so kann Gott nicht denken, wollen, handeln, weil es nämlich dem richtigen Begriff von ihm als Gott widerspräche. Das ist nun wohl eine objective Beschränkung, aber nur für unser subjectives Urtheil über die göttliche Macht, eine Beschränkung gegen falsche Begriffe von Gott, nicht aber ist

es eine objective Schranke für die göttliche Macht selbst, in welcher Wissen, Können und Wollen nicht einander incongruent sind. Eben Gott, bei dem Macht, Weisheit und Heiligkeit harmonisch Eins ist, er eben hat es gemacht und macht es, daß gewisse Dinge gerade als bös, als unvernünftig, unlogisch u. s. w. erscheinen und daß sie verworfen werden müssen. Die über Gut und Bös, Vernünftig und Unvernünftig entscheidenden Bestimmungen beruhen auf den göttlich gewollten und gesetzten Schranken für die Weltentwicklung und für das menschliche Urtheil, nicht stehen sie auf Seiten der Welt und der Menschen dem göttlichen Willen und Machtwirken gegenüber als ihm äußerliche Beschränkungen; es sind nicht Gott an die Welt bindende Gesetze, sondern die Welt an Gott bindende, dem weltlichen Sein und dem menschlichen Denken inhärente Gesetze als Ausfluß und Einrichtung seiner souveränen Selbstbestimmung, seiner absoluten Macht, die eben auch vollkommene Weisheit und Heiligkeit in sich schließt. Diese Absolutheit der Macht ist es, nicht die beschränkte Macht ist es, wodurch bei Gott das Sündige, das Unvernünftige, das Unpraktische u. dgl. als Unmöglichkeit ausgeschlossen ist, während alles das bei uns Geschöpfen möglich ist, nicht weil wir eine größere Macht haben als Gott, sondern weil wir eben nicht absolut sind, nicht göttlich sind, nicht an Kraft, Weisheit und Heiligkeit vollkommen sind, nicht in einer rein in sich abgeschlossenen Wesenseinheit bestehen, sondern in der Entwicklung begriffene Einzelwesen sind, welche der Ergänzung nach allen Seiten bedürfen. So sind wir in unserer Natur, in unserem Denken, Wollen und Handeln den Möglichkeiten der Spaltung, des Auseinander-

gehens und Fehlgehens, des Widerspruchs und des Zerfalls unterworfen. Das Sündigenkönnen, oder daß wir unvernünftig, unlogisch denken können u. s. w., ist also eine Schwäche, nicht eine Macht, ist physische, geistige, ethische Schwäche. Das nicht Sündigenkönnen wie das nicht Sterbenkönnen (was z. B. schon Plinius gegen die göttliche Allmacht einwendet) ist eine Vollkommenheit der Macht, nicht eine Beschränkung der Macht. Und doch ist auch das Gott nicht absolut unmöglich, daß er durch Selbstbeschränkung seiner Macht, also passiv, nicht activ, auch in das Schwache, in das Sündige, in das Sterben der Welt eingeht, dies durch Vermittlung des Sohnes im Fleisch, um die Welt mit sich zu versöhnen und umzuschaffen. Darin liegt eben das Wunder der Erlösung. Diese Acte der tiefsten göttlichen Selbstbeschränkung im Mensch gewordenen Gottessohn erscheinen daher der Welt in ihrem starren, egoistischen Machtbegriff von Gott als Schwachheit und Thorheit oder Unvernunft, als Gottes unwürdig, mit göttlicher Macht unverträglich, während gerade in solcher Unmacht und Thorheit eben die göttliche Kraft und Weisheit innerhalb der Welt sich vollendet, ihre Absolutheit durchführt. Jenes Nichtkönnen ist aber eben deßhalb keine Beschränkung der Macht Gottes, sondern eine Beschränkung des subjectiven Begriffs von der göttlichen Macht. Das „Gott kann dies und das nicht" ist so viel als: „Wir können dies und das vermöge des Begriffs Gott nicht von Gott aussagen," Gott kann nicht zugleich als Gott und als ungöttliches Wesen gedacht werden, wie in seinem Denken und Wollen nicht, so in seiner Macht nicht. —

Wie nun das Maß der göttlichen Macht überhaupt nicht von außen bestimmt und beschränkt wird, sondern nur aus dem eigenen Willen Gottes heraus, so hat die Macht auch an Raum und Zeit keine Schranke. Was den Raum betrifft, so durchgreift das göttliche Machtwirken die höchsten und die niedersten Weltregionen nach allen ihren Theilen. Jes. 40, 12. Jer. 27, 5. Ps. 147, 2 ff. Hiob 26, 5 ff. 38, 4 ff. Sie erfüllt Alles vom Nächsten bis zum Fernsten, (daher Gott der Nahe und Ferne heißt); sie erfüllt Himmel, Erde und Tiefe. Jer. 23, 23 f. Ps. 139, 7—10. Amos 9, 2 ff. Dies ist die dogmatische omnipraesentia operativa, beruhend auf der omnipraesentia substantialis d. h. nach unserer Bestimmung auf der alles tragenden λογος-Kraft. Vgl. S. 209 ff. Dagegen ist wiederum diese göttliche Machtfülle nicht nur nicht umgrenzt von räumlichen Bestimmungen (immensitas), sondern vermöge ihrer ist Gott Herr des Weltraums, des Himmels und der Erde, er stuft die Manifestationen seiner Macht ab in selbständiger Bewegung und ändert sie nach Ort, Zeit und Grad. 1 Reg. 8, 27. Jes. 66, 1. vgl. Matth. 23, 22. Gen. 28, 16. Exod. 33, 14 f. (Die weiteren Stellen s. Lehrwiss. S. 154 2. Aufl. S. 149). Ebenso wirkt die göttliche Macht nicht nur durch alle Entwicklungsformen der Zeit als die eine und stetige Kraft, ohne menschlicher Zeitrechnung zu verfallen (Ps. 90), Gott beherrscht auch in seiner Macht die Zeit, er ist König des Weltverlaufs (βασιλευς των αἰωνων), wie er Herr des Weltraums ist. Ohne sich in sich selbst zu verändern, schafft er alle Veränderungen und ändert seine Manifestationen. Ps. 90, 2 f. 29, 10. 45, 7. Röm. 1, 20. Apok. 7, 12. 2 Petr. 3, 8. Röm.

16, 21 f. 1 Tim. 1, 17. In fortdauernder Energie durchwirkt also die göttliche Kraft den ganzen Weltraum und den ganzen Weltverlauf, und das von innen heraus und von oben herab mit lebenskräftigem Wirken (ἰσχυς) und mit durchgreifender Herrschermacht (κρατος), und hienach erscheint Gott als der einzig Gewaltige und Große, als μονος δυναστης. Das göttliche Kraftwirken hat nun aber nicht eine blinde, bewußtlose Nothwendigkeit an sich, oder Willkür, sondern, wie gleich anfangs bemerkt wurde, eine planmäßige Willensbestimmtheit (ὁ ἐνεργων κατα την βουλην του θεληματος αὐτου). Gott wirkt, wie er will, und sein Wille, nach dem er wirkt, hat die Klarheit und Bestimmtheit des normirenden Gedankens (βουλη). Dies führt uns zunächst:

b) auf die intelligente Seite des göttlichen Wirkens, auf das göttliche Wissen, wie es die Welt zum Gegenstand hat und das göttliche Wirken in der Welt bestimmt, so daß dieses planmäßiges Wirken ist (ἐνεργειν κατα βουλην), Wirken des allein Weisen. Und wenn wir dabei auch auf ein der Weltexistenz vorangehendes Wissen Gottes zurückzugehen haben, auf sein προγιγνωσκειν, so handelt es sich wieder nur um das auf die Welt bezügliche Wissen, nicht um Gottes unmittelbares Selbstbewußtsein. Wie in letzterem das göttliche Weltwissen sich bildet, kann wieder kein nichtgöttliches, kein geschöpfliches Wissen ergründen oder erklären.

Wie haben wir uns nun das göttliche Wissen in Bezug auf die Welt seiner Art und seinem Umfang nach zu denken?*)

*) Auch hier leiden die hergebrachten Bestimmungen an den Consequenzen der beiden einseitigen Standpunkte, die wir schon öfters be-

a) **Gottes Wissen wie Gottes Macht coincidirt dem Umfang und der Art nach mit dem göttlichen Wesen, nicht mit der nichtgöttlichen Welt;** in der Welt ist nicht Alles, was Gott weiß, auch wirklich, so wenig als Alles, was Gott vermag; denn das geschöpfliche Sein ist nicht und wird niemals identisch mit dem göttlichen Wesen, wenn auch demselben ähnlich. Das göttliche Wissen umfaßt mehr, als die ganze Welt enthält, weiß und kann: es hat also wie das göttliche Können einen „Ueberschuß" (fremder, nicht gerade würdiger Ausdruck) über das reale Sein, wenn man darunter nur das Sein der Welt versteht, und namentlich nur das Sein unserer gegenwärtigen unfertigen und ungöttlichen Menschenwelt. Damit wird nun aber kein irreales Wissen in Gott gelegt; denn das Irreale ist eben in der Welt, nicht in Gott. Das göttliche Sein und so auch das göttliche Wissen umfaßt in sich selbst alles

rücksichtigen, der Ansicht von einer Transscendenz Gottes, die ihn der Welt entäußerlicht, oder von einer Immanenz, welche Gott in der Welt beschränkt werden und aufgehen läßt. Der letztere Standpunkt hat z. B. wohl die richtige Bestimmung: „Gott weiß alles, was ist, weil sein Wissen die schaffende und erhaltende Productivität selbst ist;" aber diese Bestimmung fällt nun ins Unrichtige mit dem Zusatz, der Folgerung: „alles ist, was Gott weiß," unrichtig nicht zunächst den Worten nach, sofern das Sein und Wissen in wahrhaft absolutem Sinn genommen werden, und dabei an die Realität des göttlichen Wissens im Unterschied von den bloßen Idealen gedacht werden kann; aber unrichtig ist es dem wirklichen Gedanken nach im Sinn der einseitigen Immanenztheorie, sofern nämlich, weil alles ist, was Gott weiß, das ganze göttliche Wissen in dem weltlichen Sein sich soll explicirt haben, und nichts weiter in sich schließen, als was bereits in der Welt ist und besteht. Hiegegen ist vom Standpunkt der Offenbarungslehre festzuhalten: Wie Gottes Insichsein und Wirken überhaupt hinausgeht über alles, was bereits besteht, sich transscendent zur Welt verhält, so auch sein Wissen.

Reale, weil das in der Welt Reale in Gott seinen Ursprung hat, aus ihm sich ableitet und er in seinem eigenen Wesen das Reale im absoluten Sinn ist, während die geschöpflich beschränkte Welt den Realitätsinhalt des göttlichen Lebens und Wissens theils nur unvollständig und unvollendet hat, theils nur allmählich und abbildlich in sich aufnehmen kann. Das göttliche Wissen überschreitet also das reale Sein der Welt nicht durch einen irrealen Ideen- oder Projectinhalt, sondern eben durch seinen eigenen realen Urgehalt, in welchem auch das schon mitenthalten ist, was in der Welt noch nicht reales Sein ist, sondern es erst werden kann und soll, und dies nicht ohne Gott, sondern eben so, wie es im göttlichen Wissen und in der göttlichen Macht enthalten und bedingt ist. Wir müssen also sagen, nicht nur: Gott weiß Alles, was ist, was in der Welt wirklich ist, sondern auch alles, was noch nicht wirklich ist, d. h. gegenwärtig in der Welt noch nicht existirt, auch das, was im Aeonenlauf, im Entwicklungsgang der Welt durch neue Offenbarungen und Entwicklungen von Gottes Seite erst soll wirklich werden, oder unter gewissen Bedingungen soll wirklich werden können, was also nach unserer Anschauungsweise erst als Möglichkeit oder Idee vorliegt vom Weltstandpunkt aus. Insofern kann man sagen, das göttliche Wissen umfasse in sich selbst auch das Mögliche, aber die zu realisirende und realisirbare Möglichkeit, nicht eine bloß abstracte Möglichkeit, die niemals real wird; denn diese abstracte Möglichkeit ist eben, weil sie nie zur Realität kommt, das Irreale und Unmögliche, und heißt möglich bloß als menschliches Figment, als vorstellbar im subjectiven, unmächtigen und thörichten Ge-

dankenspiel. — Dichtern und Narren ist viel möglich. — Solche nur denkbare und fingirte Möglichkeiten gehören freilich nicht dem göttlichen Realwissen selbst an. Wie das Sündigenkönnen und Sterbenkönnen nicht ein Können der Macht ist, daß man sagen dürfte, es falle nicht in Gottes Macht, sondern ein Können der Schwäche und der Unmacht, der Beschränktheit; so gehört das Denken irrealer Möglichkeiten der Denkschwäche und dem unmächtigen, beschränkten Wissen an; sie fallen nur in die menschliche *ματαιοτης του νοος*, und eben nur als irreale Ausgeburt des menschlichen Denkens oder Wissens weiß sie Gott, weil er eben in seinem auf die Welt bezüglichen Wissen Alles weiß, auch das, was Menschen denken und wissen können, vernünftiger oder unvernünftiger Weise. Ps. 94, 10 f.: „Der den Menschen das Wissen lehrt, weiß des Menschen Gedanken", auch in ihrer eitlen Gestalt. So kommt also dem göttlichen Wissen im Verhältniß zur Welt nicht nur ein allumfassender, sondern auch ein transscendenter Umfang zu. Gott weiß nicht nur alles in der Welt Mögliche und Wirkliche, er weiß auch mehr, als die ganze Welt in sich faßt und fassen kann. Um nun

β) das Zeitverhältniß des göttlichen Wissens zum Sein recht zu verstehen, ob und wiefern es als ein außer und vor der Zeit vollzogenes, oder als ein innerhalb der Zeit sich vollziehendes zu denken sei, müssen wir festhalten, daß alles schon Wirkliche und alles erst wirklich noch Mögliche, alles in der Zeit Bestehende und Geschehende, nur insofern ist und wird, als Alles seinem Wesen nach von Gott und durch Gott kommt und auf Gott hin bestimmt ist, daß also nichts ist und wird in irgend einer Zeit, das nicht un=

mittelbar oder mittelbar resultirt aus dem Leben, wie es in Gott selbst, speciell in seinem Sohn, vor Existenz einer Welt präsente Realität hat, und wie es von ihm erst zur Wirklichkeit und Möglichkeit herausgesetzt worden ist durch seine Schöpfung, und zwar herausgesetzt als ein Leben, das von ihm absolut bestimmt ist, theils von seiner Activität, theils von seiner Passivität. Insofern entsteht Gott sein Wissen um das wirklich Geschehende und um das erst künftig Geschehende nicht erst mit dessen Geschehen und aus demselben, sondern dieses selbst entsteht und hat seine Bestimmung aus Gottes unmittelbarem Wissen. Das göttliche Wissen ist also ein überzeitliches, ein schon vor dem Geschehen vorhandenes, ein vorgeschichtliches Wissen, ein Vorherwissen. Act. 2, 23, 4, 27 f. 15, 18. Jes. 41, 22 f. 42, 9. 43, 12. Deuter. 31, 20 f. Innerhalb seiner selbst, ehe etwas geworden ist, umfaßt Gott mit seinem Wissen in intuitiver Weise alles, was als Welt und in der Welt werden soll, werden darf, werden kann und wird. Das göttliche Selbstbewußtsein, sofern es ein schöpferisches ist oder eine Weltschöpfung in sich gestaltet, schließt auch das ganze Weltbewußtsein in sich, nur als einen engeren Kreis; nicht aber muß sich das göttliche Selbstbewußtsein, wie das unsere, erst erweitern zum Weltbewußtsein: sein Wissen, wie sein Können hat seine absolute Vollkommenheit nach Umfang und Qualität in sich selber, sonst ist Gott nicht Gott. Alles in der Welt Wirkliche und Mögliche verhält sich nämlich zu der in Gott selbst präsenten Urrealität und zu seiner schöpferischen Ur- und Endbestimmung theils nur als Abbild, theils als

Gegenbild durch Selbstverkehrung, und die Möglichkeit der letztern hat durchaus ihre reellen göttlichen Vorbestimmungen. (Darüber Weiteres unten c). Alles weltlich Mögliche und Wirkliche ist also seinem innern Grund und Wesen nach, wie in seiner ganzen möglichen und wirklichen Entwicklung dem göttlichen Wissen präsent, nicht nur ihm vorschwebend als ein äußeres, künftiges Object, dessen Grund und Wesen erst mit und aus seiner Entwicklung erkannt werden müßte: diese vielfache Entwicklung selbst hat von Anfang bis zu Ende ihre Urbedingungen und Urbestimmungen eben im göttlichen Sein und Wissen. Eben daher ist die Welt auch durch das Vorherwissen Gottes ein Vorherbestimmtes, vorherbestimmt bis in die einzelnen möglichen und wirklichen Entwicklungen, weil in allen diesen nichts sich heraussetzen kann, was in Gott nicht als wirkliches Vorbild oder als mögliches Gegenbild repräsentirt wäre vermöge jener Urwirklichkeit, Uranschauung und Urbestimmung, aus welcher das ganze göttliche Welt-Project und -Product hervorgeht mit seinen Wirklichkeiten und Entwicklungen, mit seinen Nothwendigkeiten und Freiheiten, seinen Möglichkeiten und Unmöglichkeiten.*) Eben auf der abso-

*) Es ist eine Verkehrung des Abhängigkeitsverhältnisses zwischen Gott und Welt, Schöpfer und Geschöpf, wenn man, um dem Fatalismus zu entgehen, sich der Formel (wie z. B. Kahnis a. a. O. I. S. 199) bedient: „Das göttliche Vorherwissen bedingt nicht das, was geschieht, sondern umgekehrt das, was geschieht, bedingt das göttliche Vorherwissen." Dies heißt wieder die Absolutheit Gottes der menschlichen Denkbarkeit zu lieb aufgeben. Statt also, daß auf dem Standpunkt der Offenbarung das göttliche Wissen in die Welt fiele, gar erst mit ihr und ihrer Entwicklung zur Allwissenheit würde, ist vielmehr die Welt, ehe sie als solche, als äußeres Object ist, in das göttliche Wissen hineingestellt, indem sie nur ein geschaffener Reflex ist aus der Urwirklichkeit, wie sie das göttliche Wissen erfüllt.

luten Wesensabhängigkeit, welche der Welt als Geschöpf nothwendig zukommt in ihrem ganzen Sein und Werden, darauf gründet eine göttliche Allwissenheit, welche wie dem Umfang, so auch der Zeit nach transscendent ist, allumfassendes Vorherwissen ist.*)

γ) Nun ist aber das Wissen Gottes, wie sein Kraftwirken neben seiner Transscendenz (in der wir es bereits erörtert haben) auch ein descendirendes und der Welt in allen ihren Veränderungen immanentes. Bei dem die Welt tragenden Schöpfer und Herrn ist sein auf die Welt bezügliches Wissen kein abstractes, der Welt äußerliches Wissen, wie das menschliche, sondern es ist in innerer Verbundenheit mit dem Wesen und der Entwicklung der Welt zu denken als ein dieselbe erfüllendes und stetig ihr innewirkendes Wissen, weil das göttliche Wissen und Wirken nicht außer einander sind. Wie die Welt Gott in seinem Wissen gegenwärtig ist vor ihrem eigenen Sein, so ist Gott mit seinem Wissen der Welt gegenwärtig in allem ihrem Sein und Werden, es ist ein Allem vorausgehendes und Alles begleitendes Wissen. Indem nämlich Gott eine Welt setzt und sich zu ihr in ein stetiges Verhältniß setzt, geht Gott aus seiner Transscendenz

*) Ein solches Wissen muß wie alles specifisch göttliche Innenleben für unser Denken freilich abstract bleiben, ist nicht weiter analysirbar, weil wir im Werden begriffene und beschränkte Zeitgeschöpfe sind, die mit ihrem Wissen nicht die Dinge in ihrem Sein und Werden bestimmen können, sondern durch dasselbe bestimmt werden. Wollen wir aber der menschlichen Denkbarkeit zu lieb im göttlichen Sein, Wissen oder Wirken das absolut Ueberweltliche und Ueberzeitliche beschränken oder beseitigen, so setzen wir nur an die Stelle der wirklichen, unvergleichlichen Gottesmajestät das Gegenbildliche, das Anthropopathische, kurz das Nichtgöttliche und Ungöttliche.

in die Descendenz über, und indem die Welt geordnet ist in die Unterschiede des Nacheinander und Nebeneinander, kann sie auch von Gott aus nur beginnen und bestehen durch eine Thätigkeit, welche eben diese Besonderungen setzt und ordnet und so selbst sich besondert in die Unterscheidung von Wissen, Wollen und Wirken, und in die Entfaltung dieser Acte in besonderen Formen und Aeußerungen. Die Welt nun in ihrem Nacheinander und Nebeneinander einmal vorausgesetzt, erhält dann auch das göttliche Wissen, vermöge der Immanenz Gottes, die alles Sein und Werden durchdringt, den Charakter der **immanenten Allwissenheit**, und diese müssen wir wieder festhalten gegenüber einer einseitigen Transscendentificirung Gottes. Gott ist nicht so über Allem zu denken, daß er nicht zugleich als der in Allem und mittelst aller Dinge Gegenwärtige zu denken wäre; so ist er auch mit seinem auf das concrete Sein bezüglichen Wissen nicht außerhalb der Welt gestellt zu denken, sondern eben als der Allgegenwärtige, der mit Wissen und Wollen in Allem innewirkt, nicht unbewußt inne ist. So wenig nun aber Gottes Thun der Welt so immanent ist, daß es naturhaft an diese gebunden wäre, daß es erst aus der Welt Kraft und Macht gewinnen muß, vielmehr so, daß es der Welt selbst Leben und Kraft giebt in seiner Alles tragenden Kraft, so wenig gewinnt sich das göttliche Wissen durch seine Immanenz erst für sich ein Selbstwissen von der Welt, vielmehr prägt das göttliche Wissen (wenn schon nicht völlig) sich selbst in der Welt aus, offenbart in ihr seinen herauszusetzenden Gedankeninhalt und ermöglicht durch Activität und Passivität innerhalb der Welt

selbst den Prozeß alles Wissens. In und mit der göttlichen Energie, wie sie dem Einzelnen und Ganzen durch alle seine Entwicklungen theils activ theils passiv immanent ist, zieht sich denn auch das göttliche Wissen durch alle die Besonderheiten von Raum und Zeit hindurch; es ist eine Wissensthätigkeit nicht jenseits der Dinge und der Zeit, nicht getrennt davon, sondern im Innersten derselben, weil Gott eben als der wissende, als Geist in Allem ist und wirkt. Die immanente Allwissenheit ist also ein innenzeitliches und innenräumliches Wissen des allgegenwärtigen Gottes, jedoch da es dem transscendenten Gott angehört, mit frei überzeitlicher und überräumlicher Energie durch alle Formen und Wechsel des Weltlebens selbständig bestehend, sich fortbewegend und darlegend. Es ist ein Schauen (vgl. Ebr. 4, 13: *παντα δε γυμνα τοις ὀφθαλμοις αὐτου*. Matth. 6, 4: *ὁ βλεπων ἐν τῳ κρυπτῳ*), das Alles, Großes und Kleines, Nahes und Fernes umfaßt und durchdringt, wie dies die göttliche Kraft auch thut; Gott durchschaut das Einzelne in seinem ganzen Complex, das Gegenwärtige in seinem Vorher und Nachher, in seinen Bedingungen und Folgen u. s. w. Die Stellen s. Lehrwissenschaft. Wie nun die göttliche Energie, um die geschöpfliche Einzelexistenz zu ermöglichen, als Wirken und Tragen descendirend eingeht in alle Zertheilungen, Entwicklungen, und Concretheiten des geschöpflichen Lebens, ohne darum in sich selbst zertheilt und zersetzt zu werden, sondern nur sich gliedernd in eine successive und besonderte Entfaltung, um ihre Kraftwirkungen der concreten Welt einzuverweben und in ihrem Prozeß aus-

zuprägen: ebenso entfaltet sich dieselbe Gottesenergie als geistige Wissensenergie in eine besonderte und successive Thätigkeit, um ihre Gedanken in der Welt ein- und auszuprägen und das geschöpfliche Denken und Wissen zu ermöglichen. Eben in der Welt (nicht in sich selbst) explicirt Gott sein Wissen zur Offenbarung an die Welt (nicht zum Erkennen für sich selbst), namentlich um sich den Menschen in dieser oder jener Beziehung zum Bewußtsein zu bringen. Deßhalb geht Gott descendirend ein in gesonderte Acte des Sehens, Forschens und Erkennens. Dadurch bringt Gott eben besondere Seiten seines in der Welt sich explicirenden Wissens zum Ausdruck in besonderen Vorkommnissen der Welt und für besondere Aufgaben des menschlichen Wissens.*) Daher der biblische Ausdruck z. B. Gen. 11, 5: „Da fuhr der Herr hernieder (יָרַד, descendere), daß er sehe" — das Wissen Gottes, wie es aus seiner Transscendenz sein Eingehen in das menschliche Thun zum Ausdruck, respective den Menschen zum Bewußtsein bringt, daher die Folge die Sprachverwirrung. Vgl. Ps. 113, 5 f.: „Der in der Höhe wohnt und sich herniederläßt, zu sehen im Himmel und auf Erden." Vgl. zum göttlichen Forschen noch 1 Kor. 2, 10: „Der Geist Gottes erforschet Alles" — dies mit Bezug auf die Herausstellung oder Offenbarung speciell für das Bewußtsein der Apostel; daher

*) So geht z. B. ein Lehrer der Botanik, der schon vollkommene Kenntniß von der Pflanze hat, zum Zweck des Unterrichts wie ein forschender Anfänger in die Zerlegung der Pflanze ein; er steigt hernieder, erst zu sehen, zu forschen und darzulegen, was er schon weiß. Es ist ein instruirender und pädagogischer Act, nicht für den Meister, sondern für die Schüler.

der schöne Ausdruck 2 Chron. 16, 9: „Jehovahs Augen durchlaufen die ganze Erde, daß er stärke die, so von ganzem Herzen an ihm sind.“*) Das innenweltlich thätige (nicht das innengöttlich thätige) Wissen Gottes zerlegt sich also aus seiner transscendenten Einheit zum Zweck der Offenbarung in successive Acte eines Wissens=prozesses, es bewegt sich frei und successiv mit den Weltacten und reflectirt sich in denselben, bald activ als ein Dareinsehen und Gedenken (Gen. 18, 21), bald passiv als Uebersehen und Vergessen; bald als Erforschen des Gegenwärtigen, bald als Weissagen des Zukünftigen und dgl.**) Dagegen in und für sich selbst oder als Eigenschaft der göttlichen Persönlichkeit bildet sich das göttliche Wissen nicht erst durch Zusammensuchen der Einzelheiten und durch Acte der Rückerinnerung oder des Durchforschens der Zukunft; das göttliche Wissen wächst nicht selbst mit der Zeit, daß, wie Thilo a. a. O. S. 179 treffend gegen Rothe bemerkt, Gott selbst jeden Tag klüger würde.***) Wir dürfen nur nicht vergessen, einerseits daß die Zeit mit allen ihren concreten Bildungen nur erwächst aus dem transscendenten ewigen Wissens= und Willenssystem Gottes, andrerseits, daß

---

*) Dem entspricht beim göttlichen Wirken z. B. Act. 4, 34: strecke deine Hand aus zu Kraftthaten, und sonst oft.

**) Gleichwie das göttliche Wirken ebenfalls zum Zweck der Offenbarung in einzelne Wirkungsacte sich zerlegt und durch die Unterschiede von Alt und Neu, von Anfängen und Resultaten sich activ und passiv bewegt.

***) Nach Rothe's indeß erschienener Dogmat. I. S. 122 besteht der Begriff der göttlichen Allwissenheit nur darin, daß die jedesmalige Zuständlichkeit der Welt sich in jedem Moment derselben im göttlichen Selbstbewußtsein „vollständig und richtig reflectirt,“ statt daß das göttliche Wissen sich in der Welt reflectirt.

Gott allem Einzelnen und allem Zeitlichen innerlich ist, productiv und tragend, activ und passiv, als Anfang, Vermittler und Ziel. Sonach hat Gott auch in seinem Wissen Alles systematisch beisammen nicht nur im Allgemeinen, sondern in seiner concreten Bestimmtheit; und eben diese concrete Bestimmtheit des götlichen Wissens macht sich im Nebeneinander und Nacheinander des Weltprozesses successiv wirksam auf die Welt, durch die Welt und für die Welt, nicht aber macht sich damit das concrete Wissen erst für Gott. Das „Erforsche mich Gott" z. B. ist die erflehte Wirkung Gottes für die menschliche Selbsterkenntniß, oder bestimmter die erflehte Eingestaltung des göttlichen Wissens in das menschliche Bewußtsein und für dasselbe. Gott als der Wissende ist Licht in sich selbst; für ihn ist und geschieht Alles im Licht seines Wesens und Wissens. Ps. 139, 11 f.: „Spräche ich: Finsterniß möge mich decken, so muß die Nacht auch Licht um mich sein; denn auch Finsterniß nicht finster ist bei dir, und Nacht leuchtet wie der Tag, Finsterniß ist wie das Licht" — alles dies auf die Frage hin: „wo soll ich hingehen vor deinem Geist, wo hinfliehen vor deinem Angesicht?" Und indem seine Lichtentfaltung eingeht in die einzelnen Momente und Zustände des geschöpflichen Seins und Werdens, stellt Gott dieselben ins Licht für das geschöpfliche Wissen, macht sie offenbar und erkennbar. Dieser Allwissenheit, die mit sich selbst das Concreteste durchdringt, nicht von ihm erst durchdrungen wird, entgeht auch die menschliche Freiheit nicht; alle Möglichkeiten dieser Freiheit liegen nur in den ihr von Gott anerschaffenen Möglichkeiten und in ihrer von Gott geregelten Zu-

sammenordnung mit Anderem. Auch wo die Freiheit willkürlich das Normale verläßt, schafft sie sich keineswegs noch nicht existirende Grundlagen, Motive und Wege; sie schöpft aus dem individuellen und allgemeinen Lebensboden ihre Impulse, Kräfte und Richtungen normaler und abnormer Art, läßt sich immer, wenn auch unbewußt, bestimmen von innerlich und äußerlich gegebenen Momenten, und diese Momente liegen alle innerhalb der von Gott normirten Wirklichkeiten und Möglichkeiten; mit einem Wort, es ist keine schöpferische, sondern eine geschöpflich bedingte Freiheit, die nur besteht im göttlichen Schöpfungssystem und in der göttlichen Immanenz, in seiner innersten und umfassendsten Präsenz der Activität und Passivität, nicht ohne dieselbe und außerhalb derselben. Was also irgend geschieht, muß zwar, soweit es frei gegeben ist, nicht deßhalb geschehen, weil Gott es weiß, aber es kann nicht anders geschehen, als Gott es weiß, weil das göttliche Wissen in seiner Transscendenz und Immanenz alle ewigen und zeitlichen Bedingungen und Folgen nach ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit, nach ihrer Normalität und Abnormität in systematischer Einheit zusammenfaßt, sie vorauswissend überschaut und mitwissend begleitet. Wenn Gott bei Befehlen an Propheten, wonach sie etwas, das die Bekehrung ermöglichen soll, zu thun haben, wie Jer. 26, 3. 36, 3. Ezech. 12, 3, den Ausdruck gebraucht: אוּלַי יִשְׁמְעוּ, so ist die gewöhnliche Uebersetzung: „vielleicht hören sie" eine oberflächliche; אוּלַי ist Conjunction und bedeutet: „wenn nicht" und „ob nicht," es bezeichnet nicht eine Ungewißheit bei Gott, daß er für sich erst erfahren müßte, ob sie hören werden, sondern eine Prüfung der mensch-

lichen Freiheit („predige ihnen dies und das — ob sie nicht hören"). Durch die anbefohlene Verkündigung oder Handlung soll eben das, was die Bekehrung ermöglicht, den Menschen dargeboten und so der praktische Versuch gemacht werden eben bei der menschlichen Freiheit, ob sie das Rechte wählen wolle oder nicht. Es gehört zu dem auf die Offenbarungszwecke berechneten Prüfen und Erforschen, wodurch theils die freie menschliche Entscheidung angeregt und ans Licht gezogen werden soll, theils die Bedingung, wovon dann die göttliche Entscheidung abhängt, dargelegt werden soll.

δ) Es kommt nun noch insbesondere in Betracht, wie das göttliche Wissen sich als Wahrheit und als Weisheit in der Welt manifestirt. Indem das göttliche Wissen der Welt immanent ist, ist es nicht als ein ruhendes Bewußtsein in Gott zu denken, sondern als die innere Bestimmung des göttlichen Kraftwirkens, sonach als wirksam in den Dingen und in ihrer Entwicklung. Dadurch erhält die Welt eben den Charakter einer fortlaufenden göttlichen Offenbarung. Und so besondert sich das göttliche Wissen durch die Mannigfaltigkeit und die Wechsel der Welt hindurch in göttlichen Gedanken. Die göttlichen Gedanken kommen zu Tag in dem eigenthümlichen Gepräge, das die einzelnen Dinge und Ereignisse von innen heraus als ihr Wesen an sich tragen. Die göttlichen Gedanken sind also so zu sagen die Wesensideen der Dinge, das Real-Ideale in der Welt, die innere geistige Bestimmung und Bedeutung der Dinge und Ereignisse, ihr *νοουμενον*. In allen Welterscheinungen typisiren sich göttliche Gedanken, die Welt ist eine göttliche Gedankenwelt und die Fülle dieser göttlichen Gedanken ist unzählbar

und undurchdringlich, ist in ihrer vielgestaltigen Individualität, wie in ihrer geschlossenen Einheit und Harmonie für das menschliche Forschen überwältigend. Ps. 40, 6. 33, 11. 92, 6 f. 139, 17 f. Jes. 55, 8 f. Indem nun diese göttlichen Realgedanken in fester Gesetzesform und in unzerreißlicher Harmonie sich darstellen, bilden sie die unfehlbare und unverletzliche Grundlage, die Wesensbestimmung für alle normale geschöpfliche Entwicklung und bestimmen das entsprechende Resultat, den Wesensgewinn oder den Wesensverlust. Darin besteht die göttliche Wahrheit (wie Gott denkt, so steht es und geht es), und wieder die veritas im physischen und metaphysischen Sinn, auf das Bestehen und Geschehen gehend, unterschieden von der ethischen veracitas, Wahrhaftigkeit, die auf das Wollen und Handeln geht, wovon sogleich. Vgl. Ps. 119, 90 f. 83, 3. 6. 9. Jes. 43, 9 f. Joh. 8, 44. Daß dann Gott diese seine Wahrheit, die Urrealität seiner Gedanken mit Wille, Wort und Werk durch alle wirklichen und scheinbaren Veränderungen hindurch behauptet, und consequent durchführt in genauer Angemessenheit an die Entwicklungszustände (also namentlich auch an die moralischen Zustände), dies bildet die göttliche Wahrhaftigkeit oder auch Treue.*) Wahrheit und Wahrhaftigkeit sind beide in dem hebräischen und griechischen Wort zusammengefaßt. Jes. 40, 8. Ebr. 6, 18. Joh. 8, 26. Apok. 6, 10. 15, 3. 16, 7. 21, 5. 1 Kor. 1, 9. 10, 13. 1 Thess. 5, 24. Gen. 6, 6. Jerem. 18, 1 ff. vgl. Num. 23, 19. In engerem Sinn wird die Treue auf die unveränderliche Giltigkeit und Durchführung

*) Wie אֱמֶת im Begriff des Festen wurzelt אָמַן, so auch אֱמוּנָה.

des göttlichen Worts bezogen. Röm. 3, 3. Ebr. 10, 23. 2 Tim. 2, 13. 1 Joh. 1, 9 f. (Dies ist aber nur eine specielle Beziehung der Treue; man darf sie nicht darauf einschränken). — Wenn nun die Wahrheit der göttlichen Gedanken in allem Sein und Werden ist, und die göttliche Wahrhaftigkeit oder Treue ihre consequente Realisirung, so ist die Weisheit die den Bestand und die Realisirung vermittelnde Energie des göttlichen Wissens, oder sie ist das göttliche Wissen, wie es seine Gedanken theils bereits als reelle Wahrheit der Welt einorganisirt hat für die Erreichung ihres Ziels, theils der Realisirung derselben in der Weltentwicklung Weg und Ziel vermittelt. Dies planmäßig reale Dasein und Walten des göttlichen Wissens bildet die göttliche Weisheit, vgl. Hiob 28, 20. 23—28. Prov. 8, 22 f. 27—31. 3, 18—20. Ps. 104, 24. Nach der ersten Seite als die der Welt schon einorganisirte Wissensenergie der göttlichen Wahrheit liegt die Weisheit im Verborgenen, ist Schöpferin und Trägerin aller physischen, geistigen und moralischen Ordnung; die Weisheit ist aber auch wirksam als allgemeines Weltzeugniß, d. h. sie giebt ihre Wissensmacht zu erfahren in den unverrückbaren Natur- und Geschichtsentwicklungen, und so tritt sie mit lehrender und züchtigender Kraft in die Erscheinung. Eben dadurch vermittelt sich die Weisheit ihre concrete Realisirung und so ihre volle Offenbarung in steigender Entwicklung, wobei jede andere, ihr entgegenstehende Weisheit factisch widerlegt wird, d. h. zur Thorheit gemacht wird; auf diese göttliche Widerlegung der Irrlehre weisen z. B. die neutestamentlichen Briefe. Ihre ganze Vielseitigkeit aber schließt die göttliche Weisheit erst

auf in Christus; in ihm als dem λογος, als der urrealen Einheit von Gott und Welt liegen die Schätze der Weisheit alle verborgen, und er ist mit That und Wort der Exeget derselben (ἐξηγειτο). Ps. 51, 8. 1 Kor. 2, 7. 1, 19. Kol. 2, 3. Eph. 3, 10. Prov. 9, 1. 8, 1—11. 15—21. 34—36. 1, 20 ff.

c. Die ethische Seite des göttlichen Wirkens. Wie das göttliche Wirken in der Welt die Klarheit und Macht des absoluten Wissens an sich hat und darlegt, so auch eine freie ethische Willensmacht. Auch von einem Willen redet die Schrift bei Gott nur in Bezug auf die Welt, also nur relativ; nicht ins absolute Wesen Gottes trägt sie ein Wollen hinein, ein Sichselbstwollen, als ob Gott in und für sich selbst noch etwas fehle, das er erst zu erstreben und zu suchen habe.*) So ist nun der göttliche Wille im Allgemeinen der göttliche Gedanke, wie er sich zur That bestimmt in der eignen Kraftfülle, die alle Bedingungen der That in sich selber hat. Indem aber der Gedanke ein besonderes Thätigkeitsobject sich erwählt und hierfür die Art der Realisirung festsetzt, wird der Gedanke Beschluß; und indem das Beschließen den beschlossenen Inhalt mit den Einzelheiten der Ausführung in ein geord-

*) Damit ist wieder die Unvollkommenheit des Seins, das sich durch weiteres Werden ergänzt, in das ewig vollkommene Sein hineingetragen. Nur der göttlichen Thätigkeit nach außen, nur dem göttlichen Descendiren für einen bestimmten Weltzweck, legt die Schrift einen göttlichen Willen unter, und zwar als unbedingt freies Wollen, dessen Zweck nicht ist, für das eigene Sein etwas erst zu gewinnen, sondern aus dem eigenen Sein heraus ein anderes Leben zu geben.

netes Ganzes zusammenfaßt, ist es Rathschluß oder Plan (βουλη). Dies die Formalbestimmungen vom göttlichen Willen in seiner Beziehung zur Welt, wodurch die Welt ihre ideale Bestimmung erhält. Später bei der göttlichen Prothese das Nähere. Materiell betrachtet ist der göttliche Wille in seiner Einheit mit dem göttlichen Wissen Wahrheit und Weisheit (vgl. S. 255 ff.); in seiner absoluten Unmittelbarkeit bezeichnet ihn εὐδοκια (Eph. 1, 5), freies Gefallen, Belieben, unbedingte und unbedingbare Freiheit. Sofern nun aber der göttliche Wille in seiner absoluten Selbständigkeit alle seine auf die Welt bezüglichen Bestimmungen von Anfang an concentrirt in Christus, gestaltet sich der Wille Gottes gegenüber der Welt als Liebe, in seiner Absolutheit als Gnade, d. h. Gott (s. oben bei der Schöpfung) giebt durch den Sohn aus sich selber das Leben hervor zu einem geschöpflichen Bestehen in ihm und nimmt es auf in sich zur geschöpflichen Vollendung in ihm. Vgl. Kol. 1, 16. Eph. 1, 5. (ἐν ἀγαπῃ προοριςας εἰς αὐτον), vgl. S. 176 ff. Diese geschöpfliche Vollendung in Gott wird nach ihrem ethischen Charakter bezeichnet als Heiligwerden mit der näheren Bestimmung, wie Gott heilig ist. Eph. 1, 4. vgl. 4, 24. 5, 27. 1 Petr. 1, 15. 1 Thess. 4, 3. 7 f. Ebr. 12, 10. 1 Joh. 1, 3. 5—9. vgl. 3, 3. 6. Joh. 17, 2. 17—19. — So haben wir darin eine Grundlage, um den Begriff der Heiligkeit bei Gott und sein Verhältniß zur Liebe näher zu bestimmen. Zunächst ergiebt sich:

α) Heiligkeit ist auch in der göttlichen Lebensvollkommenheit ein ethisches Wesensprädicat, da eben damit die Vollendung bezeichnet wird, welche das ge-

schöpfliche Leben nur auf ethischem Wege innerhalb Gottes erhält. Indem aber durch die Heiligung in Gott eben die Lebensvollkommenheit den Geschöpfen vermittelt wird, ist Heiligkeit im Ganzen der Inbegriff des göttlichen Lebens, wie es einmal im Vergleich zu allem Geschöpflichen als vollkommenes Leben in sich selbst besteht („Wer ist, wie du, herrlich in Heiligkeit"? Exod. 15, 11. „Keiner ist heilig wie Jehovah." 1 Sam. 2, 2.), dann aber auch wie es als Liebe für das Geschöpf sich erschließt und dasselbe in sich aufnimmt zu einer Gott ähnlichen Vollendung, zu einem Heiligwerden, wie Gott heilig ist. Heiligkeit kann hiernach kein Gegensatz zur göttlichen Liebe sein, sondern ist Grundbestimmung oder Norm und wesentlicher Inhalt der Liebe. („Ihr sollt heilig werden gleichwie ich", ist nicht nur Grundbestimmung des unter die richterliche Autorität gestellten Gesetzes (Levit. 19, 2), sondern auch des Gnadenbundes, s. die a. Stellen). Heiligkeit ist das, was alle die gnadenreichen Liebesoffenbarungen substantiell durchdringt (Eph. 1, 4 f.: „Er hat uns erwählt, heilig zu sein, indem er in Liebe uns vorbestimmt hat zur Sohnesstellung"), und ebendarum ist die tiefste und höchste Liebesoffenbarung, die in Christus, eine durch und durch heilige und heiligende. Daher gilt es bei derselben Sühnung der Sünde und Heiligung der Sünder, Beides nach ethischen Gesetzen durch ethische Kräfte. In der Heiligkeit concentrirt sich also die göttliche Selbstheit in ihrer Lebensvollkommenheit und die göttliche Selbstthätigkeit für den Zweck der Realisirung einer gottähnlichen Lebensvoll-

kommenheit in der Welt. Da nun eben das Ethische die Grundbedingung dieser Realisirung in der Welt ist, so liegt gegenüber der Welt in der göttlichen Heiligkeit

א) als Hauptmoment die ganze **ethische** Vollkommenheit Gottes, in welcher er Anbetung bewirkt und postulirt;*) so wird denn auch קָדוֹשׁ eben bei der Anbetung geradezu als Gottesname gebraucht Jes. 6, 3. Apok. 4, 8. Ps. 99, 3. 6. 9.

Diese ethische Beziehung des göttlichen Heiligkeitsbegriffs darf in keiner Weise außer Acht gelassen werden, wenn sie auch noch nicht das Ganze erschöpft; sie tritt speciell darin hervor, daß der göttliche Heiligkeitsbegriff unmittelbar sich verbindet mit dem Eifer gegen die Sünde (Jos. 24, 19: „Ihr könnt Gott nicht dienen, denn er ist ein heiliger Gott, ein eifriger Gott, der die Uebertretung heimsucht"), ferner mit der Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit. Ps. 145, 17: „Der Herr ist gerecht in allen seinen Wegen und heilig in allen seinen Werken," vgl. Apok. 16, 3: „Du bist gerecht und heilig", 15, 4: „Du bist allein heilig"; Act. 3, 14: „Der Heilige und Gerechte", Apok. 3, 7. 6, 10: „Der Heilige und Wahrhaftige", Ebr. 7, 26: „Heilig und abgesondert von der Sünde" — lauter ethische Beziehungen. Namentlich Ps. 99 subsumirt unter die Heiligkeit V. 4 f., daß Gott Schöpfer der Ordnung, des Rechts und Gerichts ist, dann auch V. 6—8, daß er Gebet erhört, Sünde ver-

*) Anbetung kommt eben Gott als dem einzig Guten (ethisches Prädicat) ausschließlich zu. Matth. 19, 16 f. vgl. 4, 9 f. Joh. 5, 22 f.: Aus dem Richten, dem ethischen Entscheidungsact, leitet sich die dem Vater gebührende Ehre, die Anbetung, auch auf den Sohn über.

giebt und Bund eingeht, jedoch unter der Bedingung, daß man ihn anruft und seine Gesetze einhält — also lauter ethische Momente. Auch in der Anwendung auf die Menschen treten als wesentliche Erforderniße der Heiligkeit zwei Hauptmomente hervor: einerseits innerer Gegensatz zur Sünde, die gedacht wird theils als Gottlosigkeit, als Losreißung vom heiligen Gott, theils als Verunreinigung des geschöpflichen Lebens; andrerseits innere Einigung mit Gott, seinem Wort und Gesetz als der Quelle und Norm eines vollkommenen Lebens. Exod. 19, 6 ff. Levit. 11, 43—45. 19, 2. Ps. 24, 3—6. 15, 1—5. 50, 5 ff. Jes. 62, 12. Dan. 7, 18 ff. 1 Petr. 1, 14—17, vgl. Matth. 5, 48. 1 Petr. 3, 15 mit 12 f. Röm. 12, 1 f. 1 Thess. 4, 3. Immer tritt als Idee der Heiligkeit auf dem persönlichen Gebiet hervor: innerliche Einigung mit Gott und Reinigung von der Befleckung sündlichen Gegensatzes.*) Nicht an der Welt als Creatur oder als endlich hat die göttliche Heiligkeit ihren Gegensatz, sonst konnte Gott die Welt nicht schaffen, und auch vor der Sünde schon in die Welt nicht eingehen, ohne sich zu entheiligen. In der

*) Wenn Hofmann im alt- und neutestamentlichen Begriff der Heiligkeit nur das Gesondertsein vom gemeinen, d. h. gewöhnlichen Thun und Wesen premirt, von der Welt, so ist dies eine inhaltsleere Formbestimmung, wie er viele hat. Warum ist denn gerade das Gesondertsein vom gewöhnlichen Thun und Wesen, von der Welt, Erforderniß und Eigenschaft des Gott Zugehörigen und nicht die Verbindung mit der Welt. Nur weil die Welt im ethischen Gegensatz zu Gott steht, und Gott im gleichen zur Welt. Und wenn Hahn das Endliche, das Creatürliche an und für sich als besonderen Gegensatz der Heiligkeit Gottes premirt, so ist dies falsch; denn die unsichtbare Welt, soweit sie ethisch mit Gott geeinigt ist in den guten Engeln, gilt, ob sie gleich auch Creatur ist, als heilig.

sündig gewordenen Welt, im ethischen Gegensatz derselben liegt der Gegensatz zur göttlichen Heiligkeit, und da sind nun eben Sühnungen die unerläßliche Bedingung für alle Gemeinschaft Gottes als des Heiligen mit einer solchen Welt.

Den biblisch-ethischen Begriff der Heiligkeit erschöpft aber durchaus nicht die bloße Legalität oder auch die Moralität des Willens, dies nicht einmal beim Menschen, viel weniger bei Gott. Die göttliche Heiligkeit läßt sich nicht als bloße Urhebung des Sittengesetzes*) oder als Uebereinstimmung des göttlichen Willens mit dem Gesetz (Reinhard) definiren. Das Sittengesetz ist nur ein Ausfluß und ein secundärer Ausdruck der göttlichen Heiligkeit für die Welt, nicht ihr eigenes Wesen. Für uns ist daher das Gesetz, wie die alten Dogmatiker richtig sagen, principium cognoscendi des Heiligen, und zwar ist das Gesetz nur das elementare Erkenntnißprincip, während die göttliche Heiligkeit für das Gesetz selbst principium essendi ist.

ב) Allein eben als ein göttlicher Wesensbegriff, welcher für die ethischen Verhältnisse die Grundlage ist oder die Voraussetzung, ist der Begriff der göttlichen Heiligkeit nicht erschöpft mit bloß ethischen Bestimmungen. Die Sache liegt so: ohne das Ethische giebt es schlechterdings keine Heiligkeit, weder bei Gott noch Menschen, aber im Ethischen liegt nur eine relative Bestimmung, eine Bestimmung über das Verhältniß zur Welt, nicht die unmittelbare Wesensbestimmung, aus der sich das ethische Ver-

*) So im Wesentlichen auch Schleiermacher: „Die Ursächlichkeit, kraft der in jedem menschlichen Zusammenleben auch das Gewissen gesetzt ist.“

hältniß ergiebt. Das Ethische setzt immer voraus einen zu überwindenden Gegensatz, die Sünde, wenn auch noch nicht die Sünde als vorhandene Weltbeschaffenheit und Aeußerung, so doch als natürliche Möglichkeit. Dieser Gegensatz nun, womit es das Ethische zu thun hat, findet sich für Gott nicht in ihm selber, nur in der Welt; der Gegensatz ist dem Wesen der göttlichen Heiligkeit fremd. Das Gute besteht in Gott, eben weil er der Heilige ist, weder als bloße gute Natur, welcher sein Wille nur folgt und die er sich durch „Selbstbewahrung" bewahren muß, noch als bloßer guter Wille, welcher eine andersartige Natur erst zu überwinden und zu ethisiren hat, noch ist das Gute bei Gott erst das Resultat dieser Ethisirung, sondern das Gute ist in Gott eben als Wesenseinheit, so daß es, wenn man einmal den Unterschied von Natur und Wollen auf Gott übertragen will, Beides gleichmäßig durchdringt. Gott ist nicht nur eine ethische Persönlichkeit, nicht nur die höchste ethische Persönlichkeit, er ist die einzige heilige Persönlichkeit, der *μονος ὁσιος*, der *μονος ἀγαθος*, vgl. u. a. Exod. 15, 11 („wer ist wie du herrlich in Heiligkeit"). In Gott ist absolute Einheit und Reinheit des Wesens, des Wollens und Wirkens, eine Lebensharmonie, die unmittelbar, nicht erst durch einen ethischen Kampf und Sieg, jeden Gegensatz, jede Schwankung und Trübung ausschließt, eine Gutheit, vermöge der Gott nur Gutes ins Sein setzt, das Gute nur zum Gesetz macht, und nur das vollkommen Gute zum Ziel der Entwicklung macht. — Das ist's, was wir als den Wesensbegriff der göttlichen Heiligkeit festhalten müssen statt dem bloß ethischen Gegensatz zur Sünde, der sich aus

dem ersteren ergiebt. Jak. 1, 13. 17: *ἀπειραστος κακων*, rein von jeder Möglichkeit des Bösen, *παρ' ᾧ οὐκ ἐνι παραλλαγη ἠ τροπης ἀποσκιασμα*, harmonische Einheit — dies ist Zerlegung des heiligen Wesens Gottes. Vgl. 1 Joh. 1, 5: *ὁ θεος φως ἐστιν και σκοτια ἐν αὐτῳ οὐκ ἐστιν οὐδεμια*. Nach dem Entwickelten läßt sich also in Kürze sagen: *die Heiligkeit als göttlicher Wesensbegriff* ist die *innere Absolutheit Gottes*, die *keinerlei Widerspruch* oder Gegensatz in sich, noch an sich trägt, weder in seiner Innenweltlichkeit noch in seiner Ueberweltlichkeit; *es ist seine rein und unverletzlich in sich abgeschlossene Persönlichkeit und so auch Wirksamkeit in ihrer* negativen und positiven *Vollkommenheit*. Daraus begreift sich nun auch, daß eben *in der Heiligkeit* als der vollkommenen Einheit und Reinheit des göttlichen Wesens und Wirkens *alle Eigenschaften der göttlichen Offenbarung haften*. Es werden in der Schrift unter den Heiligkeitsbegriff subsumirt sowohl die göttlichen Heilserweisungen, Barmherzigkeit, Geduld, Treue, wie die gerichtlichen Rechtsacte. Dies sind eben die aus der göttlichen Wesensheiligkeit fließenden *ethischen Eigenschaften*, in welchen Gott *in seinem Verhältniß* zur sündigen Welt als der Heilige sich darstellt. Die *Erbarmungsacte sind wie die Gerichtsacte als heilige ethisch bestimmt* d. h. zur Förderung des Guten und Ueberwindung des Bösen in der Welt; die Acte göttlicher Heiligkeit sind weder das Böse nur hingehen lassende Erbarmungsacte, noch bloße juristische Racheacte über dasselbe, — beiderlei Acte wären nicht Acte des Heiligen. Er erbarmt sich nicht nur, um zu

vergeben, um nicht zu strafen, sondern um mit sich zu einigen und dadurch zu reinigen d. h. zu heiligen; er richtet nicht nur, um zu strafen, sondern um das Böse, das Hinderniß der Einigung mit sich wegzubringen und so zu reinigen. Auch der letzte Gerichtsprozeß ist kein bloßer Strafprozeß, sondern ein Weltreinigungsprozeß, in welchem alles Unreine ausgeschieden wird, damit eine mit Gott geeinigte, reine d. h. eben eine heilige Welt eintrete. Ps. 22, 4 ff. Jes. 29, 19 ff. 41, 14. Exod. 34, 6. Jes. 49, 14 ff.

Die Heiligkeit Gottes ist nun eben, wie anfangs bemerkt wurde, kein Gegensatz zu seiner Liebe, sondern als das Selbstwesen Gottes in sich befassend, bestimmt die Heiligkeit die Liebe gerade als göttliche wesentlich. Die göttliche Liebe unterscheidet sich von aller weltlichen Liebe eben dadurch, daß sie von Grund aus und durch und durch heilige Liebe ist, wie die göttliche Seligkeit im Unterschied von aller Weltseligkeit durch und durch heilige Lust ist. Als der Heilige theilt Gott in seiner Liebe das Leben aus sich so aus, daß es durchaus gut ist, harmonische Ordnung ist, und als der Heilige einigt er es in seiner höchsten Liebe so mit sich, daß es vollkommen wird, wie er vollkommen ist, daß es zur reinen Einheit und Abgeschlossenheit in Gott gelangt und so eben zur Seligkeit und Herrlichkeit.*) Aus dem Gesagten folgt nun aber auch,

β) daß die Sünde als gegensätzliche Zertrennung des

*) Indem nun Gott in Allem sich selber will, ein Heiligwerden, wie er heilig ist, will er ebendamit nicht selbstisch sich selbst bewahren — moderner Ausdruck, — sondern eben als Liebe in Allem das Gute realisiren bis zur beseligenden Gemeinschaft mit sich.

einheitlich Geordneten, als Zersetzung des in sich Reinen der gerade Widerspruch ist zur Einheit und Reinheit des göttlichen Wesens, zu seiner Heiligkeit, und ebenso der Widerspruch zum ganzen Schöpfungszweck; daher als der Heilige muß Gott der Sünde mit der innersten Wesensreaction entgegengekehrt sein. Diese Reaction der hl. Liebe Gottes gegen das Böse ist der Zorn Gottes, ὀργη. In ihm wirkt der heilige Wille als oppositioneller und abstoßender Wille, als Unwille und Widerwille. Deut. 30, 11—19. Kol. 3, 6 mit V. 5. Joh. 3, 36. Röm. 1, 18. ὀργη ist in keiner vernünftigen Sprachweise eine äußerliche Handlung unmittelbar für sich, sondern Zorn ist, wie die Liebe, eine Bestimmtheit des Willens, die dann aber freilich, wenn der Zorn kein unmächtiger ist, ihre entsprechende Wirkung, die Strafe, hat. Ferner die Form der Sündhaftigkeit, die dem menschlichen Zorn anklebt, ist nicht das Wesentliche und nicht das Nothwendige des Zorns (vgl. Mark. 3, 5. Ephes. 4, 26. 2 Kor. 11, 2), so wenig als es dies bei der Liebe ist. So gewiß nun letztere nicht bloß als eine anthropopathische Phrase Gott zukommt, so gewiß hat auch der Zorn seine innere Wahrheit bei dem lebendigen Gott. In die innere Ruhe und Seligkeit Gottes selbst wird damit keine Störung verlegt. Schon Menschen, wenn sie einmal in der moralischen Kraft des heiligen Geistes erstarkt sind und gerade darin stehen, können aus Pflicht zürnen, ohne daß ihre innere Ruhe dadurch gestört ist. Dann ist aber bei Gott auch nicht zu vergessen: nicht in seiner Transscendenz, nicht in der über Alles erhabenen Einzigkeit seines Selbstlebens kommt Gott mit der sündigen Welt in Berührung, sondern in seiner

Immanenz, die aber allerdings nicht eine abstracte ist, sondern concrete Gegenwart seines offenbarenden Wesens, göttliche Natur in der geschöpflichen Natur. — Ist nun nach dem Bisherigen die Liebe die Grundform des göttlichen Willens, aber als diese durch und durch erfüllt und bestimmt von Heiligkeit, als der göttlichen Selbstheit und Selbstwirksamkeit,

γ) so setzt sich der göttliche Wille wirksam heraus in zwei Hauptmomenten, nach seiner reinen Liebe als die **Güte** (χρηστοτης, טוֹבָה), zugleich aber nach seiner heiligen Harmonie als die **Gerechtigkeit** (δικαιοσυνη). Güte und Gerechtigkeit bestehen nicht nur neben oder nach einander, sondern durchdringen einander in gegenseitiger Immanenz, wie Gott in seiner Heiligkeit die Liebe und in seiner Liebe die Heiligkeit ist. In der **Güte**, wenn wir sie allgemein fassen, bethätigt sich die göttliche Liebe als die Lust, Gutes zu thun (Jer. 32, 41), und in Folge davon mit Vertheilung der Lebensgüter (τα χρηστα anschließend an χρηστοτης) über Himmel und Erde, über Gute und Böse, Dankbare und Undankbare, also als Wohlwollen und Wohlthätigkeit. Aber in der Güte wirkt zugleich die Gerechtigkeit oder die auf Wohlordnung gerichtete Wirksamkeit Gottes in regelnder und richtender Energie als Gesetz und als Gericht. In den Gütern selbst nämlich sind zugleich die festen Gesetze einer sittlich berechneten Ordnung niedergelegt, ihre Entwicklung und Verwendung ist so geregelt, daß dem Wohlgebrauch lohnender Segen wird, dem Mißbrauch strafendes Verderben, Beides in stufenmäßiger Abgemessenheit; zwischen Beidem (Wohlgebrauch und Mißbrauch) wird also gerichtet, damit man Gott danke und ihn scheue, was wieder nur der Weg

ist, um größerer und vollerer Erweisungen der Güte theilhaftig zu werden. Vgl. Ps. 33, 5. 8. 16 f. 36, 7 ff. 145, 7. 9 bis 17. Matth. 6, 26. 30—33. 1 Kor. 7, 31. Ebr. 6, 7 f. Gal. 6, 7 f. Röm. 1, 24—28. 5 Mos. 32, 4. Dan. 9, 14. Und so wirkt in die Gerechtigkeit wieder die Güte hinein. Das Elend in der Welt bildet sich gegenüber der Güte Gottes nur als ein verschuldetes, nur durch Verletzung der Gerechtigkeit. Aber nun auch in dem verschuldeten Elend ist die Güte noch wirksam, nämlich als Barmherzigkeit, ἐλεος. Es ist dies diejenige Seite der göttlichen Güte, wonach sie auch den Sündern die nöthigen Lebensgüter nicht entzieht, ja auch noch Hülfs- und Rettungsmittel darbietet. Ps. 145, 9. Jer. 31, 3; 32, 41. Thren. 3, 22 f. Luk. 6, 35 f. vgl. Matth. 5, 45. (Zusammengehörigkeit von Güte und Barmherzigkeit.) Luk. 13, 6—8. Jes. 5, 1—4. Hieran reihen sich noch als besondere Bestimmungen der barmherzigen Güte Gottes die göttliche Geduld (ἀνοχη), die auch der beharrlichen Mißachtung der göttlichen Gerechtigkeit und Güte gegenüber Strafe aufschiebt und mäßigt (deßhalb aber nicht sie aufhebt), und dann die göttliche Langmuth (μακροθυμια), die auf Besserung wartet, dem Guten und Bösen Zeit läßt zur Reife. Vgl. Röm. 2, 4. 9, 22. 3, 20. 2 Petr. 3, 9. Jer. 18, 6—8. 2 Mos. 34, 6. Matth. 13, 24—30. 25, 14 f. 19. Mit all diesen Erweisungen der Barmherzigkeit behält sich die göttliche Liebe noch Bahn offen zur höchsten Bethätigung ihrer barmherzigen Güte, und dies ist die **Gnade** (χαρις) im engeren Sinn. Sie bietet der Schuld in ihrem Verderben sogar Vergebung und neue Lebensgabe dar (in der Geduld liegt

noch nicht die ἀφεσις, sondern nur die παρεσις, das Zusehen, Aufschieben der Strafe, die Gnade aber hat auch eine positive Seite, nicht bloß eine negative). Ps. 51, 1—5. 6, 2—10. 103, 10 f. Ebr. 8, 12. In diesem ganzen Verhältniß zur Sünde und zu ihrem Elend erscheint Gott als Vater der Erbarmung (πατηρ των οἰκτιρμων) 2 Kor. 1, 3. So sehr nun aber hiedurch die göttliche Gerechtigkeit in der Welt wieder bedingt und modificirt wird, so wenig wirkt die erbarmende Güte als ein die Gerechtigkeit auflösendes Element, vielmehr die Gerechtigkeit wirkt auch wieder in der Güte, nämlich: die Geduld und Langmuth hebt die Strafe nicht schlechthin auf, sie nimmt zwar nicht strenge Vergeltung in sich auf, aber heilsam züchtigende Gerichte; sie erläßt also auch die Besserung nicht; und was die Gnade betrifft, so macht sie Reue und Bekehrung zu ihrer Bedingung (ohne Reue kein Vergeben, ohne Bekehrung keine Neugeburt und neue Gaben), die Gnade erlöst nur im Wege des Rechts, wirkt reinigend und heiligend. So schon im Allgemeinen Ps. 103, 4—13. 17 f. 51, 3—6. 12. 14. Namentlich aber macht sich die Liebe im ganzen Umfang ihrer erbarmenden Güte, wie sie in Christus auftritt, geltend als neues Gesetz, also als Gerechtigkeit mit regelnder und richtender Energie; die göttliche Gnadenliebe in Christo verpflichtet zu gläubiger Unterwerfung, und danach wird wieder über Gut und Bös gerichtet und das nun mit einer entscheidenden Vergeltung. Ezech. 36, 19 ff. Jes. 42, 1. 3 f. 51, 4—6. Röm. 1, 17. Act. 10, 36. Luk. 6, 35—38. Jak. 2, 12 f. Mark. 16, 16. In dieser Verbindung von erbarmungsreicher Güte und Alles gesetzmäßig bestimmender Gerechtigkeit erweist sich Gott eben in seinem

Walten als der allein Heilige, als der in und mit sich selber Eine und Reine: er heiligt seinen Namen, wie die Schrift sagt. Vgl. über den Zorn Gottes, sowie über die weiter aus der heiligen Liebe Gottes hervorgehenden Eigenschaften der Gerechtigkeit, Güte u. s. w. Lehrwissensch. S. 161 bis 166. 543 f. II. Aufl. 156—161. 503.

3. Der das ganze Verhältniß Gottes zur Welt zusammenfassende göttliche Weltplan.

Die teleologische Weltansicht faßt die Welt auf als ein System von Zwecken, und die darauf bezügliche ordnende Thätigkeit Gottes heißt göttliche Vorsehung. Die Schrift greift wieder zurück bis in das oberste Princip des ganzen Zwecksystems und der göttlichen Vorsehung; dies ist die göttliche Prothese in Christo. Darin haben nach der Schrift alle auf die Welt bezüglichen Zweckbestimmungen ihr absolutes Princip. Die ganze Weltentwicklung hat nämlich nicht nur ihre teleologische Spitze oder ihren letzten Zweck in Christus, sondern hat in ihm auch ihren Grund und ihren Anfang, ihre ideale und reale Ursache; also ätiologisch und ontologisch wie teleologisch ist die Welt in Christo bestimmt. Die Erlösungsbestimmung in Christo fällt daher zusammen mit der Schöpfungsbestimmung (Kol. 1, 16. 19 f. Eph. 1, 4. 9 f. 3, 9;*) es vollzieht sich in der Erlösung

*) In diesen Stellen ist das Mysterium des göttlichen Willens, wie er in Christo als εὐδοκεῖν sich prädestinirt, ausdrücklich auf τα παντα bezogen mit Einschluß von Himmel und Erde.

eben der göttliche Liebes- und Lebenswille der in Christo von Grundlegung der Welt an die ganze Welt umfaßt. Das Christenthum nimmt also nur die durch die Sünde abgebrochene Ausführung der allgemeinen Weltprothese speciell für die gefallene Menschheit wieder auf und ist eben als diese Ausführung die Offenbarung der Weisheit Gottes, wie sie schon vor den Aeonen ihren Zweck festgestellt hat. 1 Kor. 2, 7. Röm. 16, 25. Also in den Bestimmungen, welche die Schrift von der Erlösungsprothese giebt, sind im Wesentlichen eben die Urbestimmungen der göttlichen Weltprothese überhaupt ausgedrückt. Daher haben wir das Recht und die Pflicht, hier, wo es sich um die göttliche *προθεσις* als allgemeinen Weltplan handelt, die Bestimmungen der Erlösungsprothese anzuwenden, nur daß wir in jenen Weltplan nichts als unmittelbaren Zweck dürfen aufnehmen, was bei der Erlösung nur Folge der Sünde ist, da diese im göttlichen Willen nicht gesetzt ist, sondern nur zugelassen. Vgl. S. 219 ff. So ist namentlich die Menschwerdung Christi in der Form des Eingehens in das sündige Fleischesleben und Sterben nach dem ganzen Schriftstandpunkt Folge der Sünde, nicht aber unmittelbar oder a priori nothwendig für die Realisirung des göttlichen Weltplans, für die Vollendung der Menschheit in Gott durch Christus. Daß Apok. 13, 8 das *ἀπο καταβολης κοσμου* nicht zu *του ἀρνιου ἐσφαγμενου* gehört, als wäre der Kreuzestod unmittelbarer Inhalt des ewigen Weltplans, sondern zu *γεγραπται τα ὀνοματα* oder nach anderer Lesart *το ὀνομα*, zeigt 17, 8 deutlich. Vergleiche auch m. Erklärung zu 1 Petr. 1, 19 f. (Noch nicht

veröffentlicht). Also nicht von der Sünde und von der ihr entsprechenden Erlösungsform ist eine Selbstdarstellung Christi in der Menschennatur abhängig, sondern dies ist schon begründet durch die anerschaffene generelle Gottähnlichkeit der Menschen; damit ist die göttliche Sohnesstellung, also die Darstellung Christi in der Menschheit selbst als Uranlage gesetzt, ist als normale Uridee des göttlichen Weltplanes herausgesetzt, und in der Erlösung wird diese der Menschheit eingeschaffene Uridee nur im Weg besonderer Gnade neu aufgenommen und gegenüber der Sünde ermöglicht. Fassen wir nun alle angegebenen Momente zusammen, so erscheint die göttliche Prothese, in der ganzen Weite ihres Begriffs genommen, als *der göttliche Rathschluß* (vgl. das S. 258 f. Bemerkte), *worin sich vor Existenz der Welt* (Eph. 1, 4. 9.) *das auf sie bezügliche Wissen und Wollen Gottes nach der Grundbestimmung seiner heiligen Liebe zusammenfaßt als Weltplan*; und *sein Inhalt ist das Weltprototyp oder das ideale Urbild, welches die Grundanlage der Schöpfung bildet und in der allmählichen Entwicklung der Welt durch das göttliche Kraftwirken realisirt wird*, speciell der menschlichen Sünde gegenüber in der Form der Erlösung; es *ist also kurz gesagt der vorzeitliche göttliche Weltentwurf*. In der Prothese vollziehen sich nun zwei Acte: *προγιγνωσκειν* und *προοριζειν*, wie sich im Rathschluß überhaupt Wissen und Beschließen verbinden: Röm. 8, 28 mit 29 ist das *κατα προθεσιν κλητοι* aufgelöst in *οὓς προεγνω και προωρισεν*; Eph. 1, 11: *προορισθεντες κατα προθεσιν*. Das Erkennen bezieht sich auf

das Was und auf das Wie des Seins, und sofern es der Schöpfung bereits vorangeht als *προγιγνωσκειν*, die Schöpfung also eben daraus hervorgeht, wird durch dies göttliche Erkennen gemäß der transscendenten Allwissenheit Gottes alles Sein zuvor bestimmt, ehe es noch wird, nach seinem eigenthümlichen Wesen: jedem Ding wird in dem Weltentwurf sein besonderes Sein nach Inhalt und Art zuerkannt und der ganzen Welt wird Christus zuerkannt, wie dies aus dem *ἐκτισται τα παντα εἰς Χριστον* erhellt. Das göttliche Zuvorerkennen (*προγιγνωσκειν*) setzt also im Weltentwurf die Wesensbestimmungen alles Seins, oder was und wie Alles sein soll. Ferner durch das göttliche Zuvorbeschließen (*προοριζειν*, von *ὁρος* Grenze: abgrenzen) wird in dem Weltentwurf auch Ziel und Weg abgesteckt, da es sich nicht nur um die Bestimmung dessen, was sein soll, handelt, sondern auch um die Bestimmung dessen, was eben auf Grund des bestimmten Seins werden soll und wie es dies werden soll; so ist Röm. 8, 29 f. an *προοριζειν* die zu erreichende Lebensform geknüpft, das Ziel, *προωρισεν συμμορφους της εἰκονος του υἱου αὐτου* und Eph. 1, 11 f. heißt es: *προορισθεντες — εἰς το εἰναι ἡμας εἰς ἐπαινον δοξης αὐτου*, und als Ausführung oder Weg zum Ziel schließt sich Röm. 8, 30 das göttliche *καλειν, δικαιουν, δοξαζειν* an. Wie also in *προγιγνωσκειν* das Wesen des Seins bestimmt ist, so ist in *προοριζειν* die Entwicklung des Seins begrenzt mit fester Zielbestimmung d. h. es ist in Maß und Regel gestellt für den bestimmten Zweck. In *προοριζειν* liegt die normirende Bestimmung, in *προγιγνωσκειν* die organisirende. Ueber *προγιγνωσκειν*

und προορίζειν s. m. Erklärung zu Eph. 1, 11. Röm. 8, 28 f. und Lehrwissensch. S. 170. II. Aufl. S. 164 f. In der göttlichen Prothese ist hiernach vor Grundlegung der Welt das ideale Welt-Urbild festgestellt, das als solches die absolute Voranlage der Weltschöpfung und Weltentwicklung in sich schließt (ihren Abriß und Umriß), so daß darin die Wesensbestimmungen, sowie die Entwicklungs- und Zielbestimmungen für das Einzelne und Ganze zum voraus gesetzt sind; dies Alles eben in Christo und auf Christum hin, in ihm hat die Prothese, oder das ideale Welt-Urbild eben seine reale, unmittelbare Urdarstellung, so daß sich auch die Realisirung der Prothese (des geistigen Urbilds) innerhalb der Welt nur in Christo vermittelt und so sich zusammenschließt mit dem realen Ur-Abbild Gottes, wie es ebenfalls in Christus absolut gegeben ist. Die Freiheit ist durch die Prothese so wenig aufgehoben, daß sie vielmehr eben durch Wesensbestimmungen und Entwicklungsbestimmungen der Prothese gesetzt ist, freilich aber eben dadurch auch begrenzt ist, sonst müßten die Geschöpfe Schöpfer werden.*)

*) Hiernach kann man sich den oben aus der Apokalypse 13, 8 citirten Ausdruck: „die im Lebensbuch von der Weltschöpfung an eingeschriebenen Namen" etwa erklären. Die Apokalypse spricht in Zeichen, in sinnbildlichen Formen: 1, 1 ἐσήμανεν. Lebensbuch ist also kein förmliches Buch mit Inschriften oder eingetragenen Namen, und Namen sind nicht die hier den einzelnen Menschen beigelegten, die conventionellen Eigennamen, sondern Namen sind, wie bei Abraham, Petrus 2c. Bezeichnungen, Abbilder der Eigenthümlichkeit der betreffenden Personen, Wesensbezeichnungen derselben — es sind typische Namen, und das Lebensbuch ist also die Zusammenfassung oder die vollständige Aufstellung der für das Leben bestimmten Personbilder, der charakteristischen Lebenstypen, die in den einzelnen Menschen, welche des ewigen Lebens gewürdigt werden sollen, ausgeprägt, realisirt werden sollen. Lebensbuch ist der

Da nun die Sünde eben die dem ewigen Grund und Ziel des Lebens entgegengesetzte Richtung ist, die von der göttlichen Urbestimmung sich ablösende und das Leben auflösende Bewegung, so ist sie auch nicht in den göttlichen Weltplan hineinzuversetzen als ein Mittel zum Zweck, d. h. als ein dem göttlichen Plan innerlich oder nothwendig angehöriges Mittel. Röm. 3, 7 f. Wiefern aber diese Afterfreiheit möglich ist, wurde oben S. 219 ff. erörtert. Dagegen für eine Heilung der Sünde eben in Christo, sowie für ihr Gericht bedarf es keiner be-

---

Gesammtausdruck der göttlichen Prothese, welche für alle einzelnen Geschöpfe und so namentlich für die einzelnen Menschen die normalen Wesensbestimmungen, ihr Ideal, ihr Urbild aufstellt, welches in ihnen zur Ausprägung kommen muß, damit das in der Prothese bestimmte Lebensziel erreicht werde. In der Prothese sind alle die einzelnen Lebenstypen festgestellt, die realisirt werden sollen vom Urtypus alles ewigen Lebens aus, Jesus Christus, und auf ihn hin. Die Menschen nun, die in das ihnen eigenthümlich zuerkannte Gepräge, in ihr ewiges Ideal bereits, wenn auch erst anfangsweise (ἀπαρχη) principiell eingegangen sind, die tragen so jeder den Namen in sich, der im Lebensbuch eingetragen, im Gesammttypus der die einzelnen Lebenstypen zusammenfassenden Prothese enthalten ist, ihr Personname ist aufgenommen oder wie bei Abraham, Petrus, verwandelt in den entsprechenden Wesensnamen. Das Lebensbuch ist das Ganze, der Umriß der dem Einzelnen nach Grundlage der Schöpfung zur Bestimmung gegebenen Lebensgestaltungen, enthält also für Jeden das in ihm angelegte und zu realisirende Lebensideal. Wer nun in diese Realisirung nicht eingetreten ist, der hat seinen Namen verscherzt; sein empirisches Eigenbild entspricht nicht seinem idealen Wesensbild, findet sich also nicht in der Zahl der allein fürs Leben bestimmten Wesensbilder; und war er schon eingetreten als Mitglied in das Lebensreich, hat aber nicht überwunden, so ist sein Name aus jener Zahl wieder getilgt, Apok. 3, 5. Zu vergleichen ist Luk. 10, 20: „Eure Namen in den Himmeln geschrieben," Acta 13, 48: τεταγμενοι εἰς ζωην αἰωνιον. Ebr. 12, 13.

sonderen Bestimmung im göttlichen Weltplan. Beides resultirt aus der Grundbestimmung des göttlichen Weltplans, sofern Alles eben in Christus und nur in Christus sein Wesen und sein Ziel vermittelt erhält und sofern die Liebe, eben als heilige Liebe Anlage und Ausführung des Weltplans bestimmt. In Christo also kann eine Heilung der Sünde vermittelt werden; dies liegt als freie Möglichkeit, als Gnade in der Prothese, jedoch nicht als Nothwendigkeit, da die Sünde der Wesenswiderspruch ist mit der heiligen Liebe Gottes. Daher bedurfte es für die Sünde eines besonderen Gnaden- und Versöhnungsprozesses zur Vermittlung mit der den Weltplan bestimmenden heiligen Liebe Gottes. In der zeitlichen Erscheinung Christi zum Heil der Sünderwelt müssen denn auch alle Fäden der göttlichen Prothese zusammenlaufen; daher es auch bei Christus nicht bloß demüthige Redensart ist, sondern der tiefste Gedanke und Ernst, daß er das Größte und das Kleinste seines Werks anzuknüpfen habe an den Willen des Vaters, daß es so müsse gehen, wie es vorher bestimmt und in der Schrift als göttliche Bestimmung kund gegeben sei. Diese Ausführung der göttlichen Prothese eben im Conflict mit der ihrem Wesen widersprechenden Sünde ist daher das auch den höhern Geistern verhüllte Gnadenmysterium, mit dessen factischer Enthüllung die unergründliche Tiefe einer vielgestalteten Weisheit und Liebe sich entwickelt. Eph. 1, 8—10. 3, 8—11. 18 f. Röm. 11, 32—36. Weil nun nach dem Gesagten in Christus die ganze göttliche Prothese zum Aufschluß kommt für das Wissen und für das Sein, so sind diejenigen unter den Sündern, die sich in Christum wieder aufnehmen lassen,

eben damit aus der übrigen Sünderwelt Erwählte in Gemäßheit oder in Uebereinstimmung mit der vorweltlichen göttlichen Prothese. Sie haben als Angehörige Christi (Röm. 8, 9) diejenige persönliche Qualität, die in der göttlichen Prothese durch das ἐν Χριστῳ vorher erkannt und bestimmt ist für die göttliche Lebensökonomie; indem sich in ihnen die Grundbestimmung des Einen vorweltlichen Rathschlusses individualisirt, sind sie nicht nach einem besonderen Vorsatz über ihre Einzelperson, sondern nach dem ewigen Vorsatz Gottes erwählte und verordnete Gotteskinder (Röm. 8, 28. 1 Petr. 1, 1 f. 2, 9), dies eben weil sie eingetreten sind in die Grundordnung der göttlichen Prothese, in das ἐν Χριστῳ und εἰς Χριστον. Die genauere Ausführung s. in der Lehre von der Erwählung, Ethik I. S. 141. 145 ff., wo auch die Lutherische und Calvinische Prädestinationslehre besprochen ist. Vgl. auch Leitfaden der christl. Glaubenslehre § 33, namentlich S. 237 f. Wir gehen nun (nach dem bei § 13 Vorausbemerkten) auf die beiden hauptsächlichsten Typen des geschöpflichen Lebens genauer ein, auf die Engel und auf die Menschen.

§ 15.

Von den Engeln.

Wir sehen hier noch ab von den gefallenen Engeln; von diesen ist erst bei der Sünde zu sprechen. Ueber die biblische Welteintheilung im Allgemeinen s. S. 205 f. Die Schrift unterscheidet eine Mehrheit von himmlischen Gebieten oder Existenzsphären, schon in der Bezeichnung הַשָּׁמַיִם,

οἱ οὐρανοι, ohne übrigens eine bestimmte Zahl anzugeben, (wie die Rabbinen 7); 2 Kor. 12, 2 ist wohl bestimmt ein dritter Himmel genannt, aber nicht gerade als der absolut höchste. Schon innerhalb der sichtbaren, der materiellen Welt ist eine Mehrheit von Himmelssphären vorausgesetzt, da auch in dieser Beziehung der Ausdruck *οἱ οὐρανοι* vorkommt. Matth. 24, 31. Ebr. 1, 10 mit 11. 2 Petr. 3, 7 ff. Himmel heißt schon die Region der Vögel, der Wolkenhimmel, die Atmosphäre (Gen. 1, 20. Matth. 6, 26), aber auch die Region der Sterne, die des Himmels Heere heißen. Deuter. 4, 19. Ps. 8, 4. Matth. 24, 29. Ebenso ist auch eine Mehrheit innerhalb der geistigen, unsichtbaren Himmelsregion: dies zeigt der Ausdruck *ἡ βασιλεια των οὐρανων*, *ὁ κυριος ἐν οὐρανοις* Eph. 6, 9, „der Vater und die Engel in den Himmeln" Matth. 18, 10, vgl. Mark. 12, 25, ferner *οἰκια αἰωνιος ἐν τοις οὐρανοις* 2 Kor. 5, 1, „die Belohnung in den Himmeln" Matth. 5, 12, „gelöst oder gebunden in den Himmeln" Matth. 16, 19. Bestimmt tritt als höchste Sphäre, als Culminationspunkt des Alls der göttliche Thronhimmel hervor: *ὁ οὐρανος κ. ἐ.* verbunden mit *θρονος του θεου* Matth. 5, 34. 23, 22. Apok. 4, 2. 16, 17. Daher die Erde dem Thronhimmel als dem höchsten gegenübersteht als Fußschemel, d. h. als die niederste Unterlage, wo sich nur göttliche Fußstapfen darstellen, die niedersten Abdrücke der göttlichen Kraft und Geistigkeit. (Im A B C. sind wir!). Dagegen innerhalb der höheren Himmelssphäre wird Gottes Angesicht geschaut, d. h. der persönliche Ausdruck seines innern Wesens, und es geschieht dort Gottes Wille musterhaft. Matth. 18, 10. 6, 10. Also

das göttliche Offenbarungsleben und das geschöpfliche Dienstleben sind dort harmonisch ineinander verwoben in ihrer höchsten Stufe. Da ist denn auch nicht nur die höchste Centralisation der göttlichen Hoheitserscheinung (Ebr. 8, 1: ὁ θρονος της μεγαλωσυνης), sondern auch die der geschöpflichen Hoheiten: θρονοι, κυριοτητες, ἀρχαι, ἐξουσιαι, δυναμεις. Kol. 1, 16 u. s. w. In diesem höchsten göttlichen Reichsbezirk sind daher auch alle Hauptformen des Weltlebens concentrirt in ihrer höchsten Organisation.*) Es ist bei dieser biblischen Erwähnung körperlicher Wesen in der geistigen Region zu beachten, daß auch unsere irdisch-körperliche Natur einst in die geistige Verklärung erhoben wird, nicht mit Aufhebung des Körperlichen, sondern mit Verwandlung desselben. Röm. 8, 21. 1 Kor. 15, 43 f. 53. 2 Kor. 5, 1. Ebr. 1, 12. 12, 27 f.

Dort im Thronhimmel besteht also schon eine Vollendetheit des geschöpflichen Lebens (daher auch die Bezeichnungen „heilige Engel", „vollendete Gerechte"); es ist der Sitz des pneumatisch-leiblichen Licht- und Kraftlebens

*) Wenn daher Apok. 4, 3 ff. 5, 11. 22, 1 und sonst im Himmel auch Naturgestaltungen erwähnt werden, wie Feuer, Wasser, Lebensbäume, ferner die vier Lebewesen, ζωα, mit der Thier- und Menschengestaltung, so sind dies Alles ebenso wesenhafte Existenzen, wie die mit erwähnten Engel, Gott, Christus, und wenn die Letzteren wie die Ersteren nach der Bestimmung der Apokal. 1, 1 in sinnbildlichen Vergleichungen dargestellt werden, so gilt bei Beiden: daß das verglichene Subject nicht selbst ein bloßes Bild ist; nur ist auch das himmlische Naturleben in geistiger Potenzirtheit zu denken, nicht in materieller Schwere und Plumpheit. Vgl. auch beim Kommen des Himmelreichs die Verbindungen von Geist und Feuer, Geist und Wasser, wo Feuer und Wasser in Verbindung mit Geist nicht als wesenlose Bilder gedacht sind.

(1 Kor. 15), zu welchem die materielle Welt sich erst zu entwickeln hat, und dies eben dadurch, daß das himmlische Reichsleben oder Lebenssystem durch Descendenz ihr einorganisirt wird. Matth. 3, 2. Röm. 8, 19 ff. Apok. 21, 1 ff. Die irdische Welt ist also angelegt auf die himmlische, und hat dort ihre Lebensideale, aber ihre reellen Lebensideale, d. h. ihre vorbildlichen Typen. Joh. 3, 5 mit V. 12. 4, 14. Matth. 6, 10. 20. 22, 30. Luk. 16, 11. 9. Ebr. 8, 2. 5.*) Es gehört übrigens der Himmel auch in seinem höchsten Begriff, auch mit seinen θρονοι zur erschaffenen Welt (wenn auch die Schrift über die Schöpfung der unsichtbaren Welt nichts Näheres aussagt) und steht mit der sichtbaren in gleicher Abhängigkeit zu Gott in Christo. Röm. 8, 38 f. Kol. 1, 16. Eph. 1, 20. ꝛc. Jedoch tritt zwischen beiden Weltgebieten in ihrem gegenwärtigen Verhältniß ein bedeutender Unterschied hervor. Im Allgemeinen steht die unsichtbare Welt zur sichtbaren im Verhältniß von Oben zu Unten (τα ἀνω, τα κατω) Joh. 8, 23. Jak. 1, 17 und sonst; also besteht ein Verhältniß der Ueber- und Unterordnung. Für uns ist nun schaubar (ὁρατον) gerade nur das niedrigere Weltleben; dies eben existirt als βλεπομενον (2 Kor. 4, 18), als sinnliche Erscheinung, als Sinnenwelt; wozu denn auch eben die für uns schaubare Himmelsregion gehört, wie sie auch mit der Erde aus demselben materiellen Urstoff erschaffen ist. Gen. 1, 6—8. 14—19. Indem aber das höhere Welt-

---

*) Hahn, neutestamentliche Theologie geht § 104 f. wie kein Anderer, auf die unsichtbare Welt ein und stellt die Hauptmomente gut zusammen.



leben für uns unsichtbar ist, ist es unsinnlich, und als Höheres (τα ἀνω) übersinnlich; es ist für uns nur vorhanden als νοούμενον (Röm. 1, 20), als intelligible Welt.*) Nur darf dies nicht als eine bloße Existenz in Form des menschlichen Geistes, als bloß ideale Existenz gedeutet werden; vielmehr ist das Unsichtbare gerade die wahrhafte Realwelt, τα ἀληθινα. Luk. 16, 11. Ebr. 8, 2. 9, 24. Während nämlich die sichtbare Welt, die Sinnenwelt, nur eine vorübergehende Zeitdauer hat, eine zeitliche, permutorische Existenz (2 Kor. 4, 18. 1 Kor. 7, 31) und zwar auch mit Einschluß ihrer οὐρανοι (Ebr. 1, 10—12. Jes. 51, 6),**) kommt dagegen dem Unsichtbaren, dem Unsinnlichen das Prädicat des Ewigen zu, eine Fortdauer, die sich ohne auflösende Wandlungen, wenn auch in Entwicklungen durch alle Zeiten stetig hindurchzieht. 2 Kor. 4, 18: τα δε μη βλεπομενα αἰωνια vgl. mit V. 17 u. 1 Petr. 1, 4. 2 Kor. 5, 1.***)

---

*) Wie auch schon die Kirchenväter die Engel als οὐσιαι νοηται bezeichnen.

**) Hienach können die Engelgeister (wie Auberlen in Herzogs Realencyklop. „Himmel" gegen Kurz richtig bemerkt) nicht in den uns sichtbaren Fixsternen ihren Wohnsitz haben (etwas Anderes ist das ihnen zugehörige Machtgebiet, ihr mehr oder weniger specieller Wirkungskreis), ebensowenig die vollendeten Menschengeister, die Ebr. 12, 22—24 wie die Engel mit Gott und Christus zusammengestellt sind.

***) Steht nun hierin (in Bezug auf die Dauer) die sichtbare Welt der unsichtbaren entschieden nach, so ist auf der andern Seite auch nicht zu übersehen: durch die Wandelbarkeit ist der sichtbaren Welt gegenüber der in ihr eingetretenen Depravation auch während ihrer Zeitlichkeit die Möglichkeit einer Wiederherstellung und einer Metamorphose ins Höhere gegeben. Die sichtbare Welt kann und soll noch himmlisch werden, Glied des himmlischen Lebenssystems. Matth. 3, 2. Röm. 8, 19 ff. 1 Kor. 15. Apok. 21. Dagegen soweit das Böse in der unsichtbaren Welt Platz gegriffen hat, ist es ebenfalls αἰωνιον; es ist vermöge der

Wir haben also zwischen der unteren und der oberen Welt den **zweifachen Unterschied**:

a) den Unterschied **in der Erscheinung** und eben damit auch in der Art ihrer Erkennbarkeit für uns durch *βλεπειν* oder durch bloßes *νοειν*, daher bezeichnet durch sichtbar und unsichtbar, sinnlich und übersinnlich; und

b) den Unterschied **in der Existenzform**, bezeichnet durch Zeitlichkeit und Ewigkeit, Vergänglichkeit und Unvergänglichkeit.

Ist nun die vergängliche Sinnenwelt von Raum und Zeit bedingt und beschränkt, so hat dagegen die obere als unsinnlich und ewig an keinem von beiden eine Schranke. Von diesem zweifachen Unterschied aber abgesehen bildet die sichtbare und die unsichtbare Weltregion Ein organisch verbundenes System, der Unterschied ist noch keine Ab- und Ausschließung. Kol. 1, 17: *τα παντα ἐν αὐτῳ συνεστηκεν*. Es ist eine, wenn schon nicht gleichförmige, so abgestufte Immanenz, die alle Sphären des Weltlebens durchgreift, und die Alles, vom Niedersten bis zum Höchsten in Einem System göttlicher Selbstvermittlung befaßt, in dem System der Logos-Vermittlung — dies ist die Einheit des Ganzen. — Eben von dieser Einheit aus entwickeln sich nun auch alle Arten und Grade von Leben und Thätigkeit oben und unten in allseitiger Verbundenheit und Berührung. Indem nämlich die göttliche Selbstvermittlung Allem inne ist, aber jeder Existenz in eigen-

---

Unwandelbarkeit, die in dieser Sphäre das Naturgesetz bildet, etwas entschieden Fixirtes; eine Wiederbringung ist nicht möglich, vielmehr nur eine absolute Ausstoßung. Matth. 25, 41. Apok. 20, 10 f. u. s. w.

thümlicher Weise, steht auch Alles in gegenseitiger Vermittlung von dem Einen Centrum aus, wobei die höheren Existenzen und die niedrigeren, jede nach ihrer Art und ihrem Maß, gegenseitig ineinander wirken. Denn auch das Niedrigere hat wieder etwas Eigenthümliches, worin es gegenüber dem Höheren etwas Besonderes darbietet. Höheres und Niederes ist gegenseitig miteinander verbunden und so aneinander gebunden, in einander übergehend. So namentlich die Menschheit ist nach unten gebunden an die niedrigere Natur, aber ebenso nicht minder nach oben an eine höhere Natur, wie die niedrigere an die menschliche gebunden ist als an die höhere. In den unter dem Menschen stehenden Lebensstufen zeigen sich unentwickelte Anfänge und Analogieen des menschlichen Organismus. Dieser erscheint als Postulat der niedrigeren Natur. Aber auch die Menschennatur postulirt den Engel,*)

*) Dem bloß kosmologischen oder eigentlich geologischen Standpunkt der gewöhnlichen Philosophie schließt sich die ganze Welt in der Erscheinungswelt ab; ebenso im abstracten Totalbegriff dieser Erscheinungswelt schließt sich ihr der Begriff von Gott ab. Zwischen einem solchen Gott nun, einem logischen Gedankenbild des Menschen, oder dem für absolut erklärten Menschengeist und zwischen der diesseitigen Natur ist denn freilich kein wesentlicher Abstand, daß man die Nothwendigkeit einsähe und auch nur Raum hätte für eine vom Menschen noch höher hinaufgehende Lebensleiter. Es bleiben da vom Menschen aus nur Relationen theils zu seiner eigenen Idee, theils zu einem Lebenskreis, der gerade im Menschen seinen abschließenden Höhepunkt erreicht. Wo dagegen einmal nur so viel wahre Selbsterkenntniß ist, daß dem Menschen sein eigener Geist nur als ein relativ Höchstes erscheint und das diesseitige Leben — auch das Geistesleben mit eingeschlossen — als ein materiell beschränktes und gebundenes, das keineswegs der Idee des Geistes entspricht, da zeigt sich auch im Menschen nur der unentwickelte Anfang einer höheren Lebensstufe gesetzt, gleichwie in den unter dem Menschen stehenden Stufen mit ihren Analogien des menschlichen Typus der letztere seine noch unentwickelte Voraussetzung hat, ohne

d. h. in ihrer geistigen Eigenthümlichkeit, die sie von der unter ihr stehenden Natur unterscheidet, die aber als eine materiell beschränkte und gebundene der Idee des Geistes nicht entspricht, wie der Idee des menschlichen Organismus die Vorstufen desselben in der Natur nicht entsprechen, — also das Geistige in der Menschennatur postulirt eine voll entwickelte selbständige Heraussetzung des Geisteslebens in einer höhern Wesensclasse, die über der menschlichen hinausliegt, wie diese über der thierischen. Auch der unermeßliche Himmelsraum, dessen Sternenreichthum als müßige Weltdecoration keinen Sinn hat, nimmt ganz naturgemäß für die obere Welt im Ganzen den Reichthum eines eigentlichen Lebenssystems in Anspruch, in welchem gerade auch für das geistige Leben höhere Entwicklungsstufen eröffnet sein müssen, wie dort auch die feinste Körperlichkeit, das Licht, seine intensivste Ausbreitung hat. (Ahnungen vom Standpunkt der Naturforschung s. bei Bonnet, Betrachtungen über die Natur S. 11 f. 17 f. 26 f.). Wie nun aber unsere sichtbare Welt zerfällt in persönliches Sein und in sächliches Sein, so muß auch gemäß der organischen Gleichartigkeit, die beiden Welten als Theilen Eines Systems zukommt, ein analoges Verhältniß in der unsichtbaren Welt angenommen werden; und so wird auch in der Schrift τα ἐπουρανια gebraucht, nicht nur in räumlichem, sondern auch in sächlichem Sinn von den unsichtbaren Realitäten. Ebr. 9, 23 f. Eph. 1, 3 mit Ebr. 10, 1: τα μελλοντα ἀγαθα, τα πραγματα οὐ βλεπομενα.

---

daß aber die Folge wäre, daß z. B. die Affen zu Menschen werden, sondern jede Classe existirt als selbständige unter einer höhern Classe.

1 Kor. 15, 40: *σωματα ἐπουρανια* parallel den *ἐπιγεια*. (Darüber unten.) Ebenso ist der Himmel im Schriftbegriff nicht ohne persönliche Wesen zu denken, die ihm eigenthümlich und ursprünglich angehören, nicht daß er von der Erde nur bevölkert würde. Die Schrift stellt den Heeren der Geschöpfe auf Erden von Anfang an gegenüber Heere im Himmel, und zwar solche, die Gott anbeten, daß man also nicht an Sterne nur denken darf. Gen. 2, 1. 32, 1 f. Nehem. 9, 6. Ps. 148, 2.

Behandeln wir nun:

1. Die Natur dieser persönlichen Wesen des Himmels. (Christl. Reden, V. Nr. 1). Diese Natur wird bezeichnet durch *πνευμα*, wie die Natur der Menschen durch *σαρξ*. Jene höheren Wesen haben nicht nur Geist in sich als Bestandtheil ihrer Natur, sondern sind Geister (Ebr. 1, 4). Geist ist der Wesensbegriff ihrer Natur, wie Fleisch bei den Menschen. Daher wird bei ihnen der pneumatische Charakter auch durch die *πονηρια* nicht aufgehoben: *πνευματα πονηρα, ἀκαθαρτα*. Vgl. die Evangelien und Eph. 6, 12 *τα πνευματικα της πονηριας* im Gegensatz zu *αἱμα και σαρξ*. Nun schließt die Bezeichnung *πνευματα* wohl die materielle Körperlichkeit aus, die *σαρξ* (Luk. 24, 39), nicht aber das Körperliche schlechthin, so wenig als bei den Menschen das Geistige schlechthin ausgeschlossen ist durch ihre Bezeichnung als *σαρξ*. Es wird aber auch ausdrücklich 1 Kor. 15, 40—50 dem irdischen Leibesleben ein himmlisches gegenübergestellt, den *σωματα ἐπιγεια σωματα ἐπουρανια*. Letzteres bezieht sich zunächst allerdings auf die sichtbaren Himmelskörper. V. 41. Dies soll ja aber eben als erläuternde Analogie hinüberleiten

zu dem V. 44 genannten σωμα πνευματικον und seiner δοξα beim ἀνθρωπος ἐπουρανιος, also zu einer wirklich überirdisch-geistigen Leiblichkeit, die V. 47—49 gegenübergestellt wird der irdisch-psychischen Leiblichkeit der gegenwärtigen Menschennatur. Wie V. 35—37 das sichtbare Samenkorn mit seiner Entwicklung eines neuen Leibes Analogie ist für die Entwicklung eines neuen höheren Leibes in der Auferstehung, so die sichtbaren Erd- und Himmelskörper V. 40 sind mit ihrer Verschiedenheit untereinander in Bezug auf δοξα eine Analogie für die specifische δοξα einer höheren himmlischen Leiblichkeit. Auch 2 Kor. 5, 1 f. heißt der dem irdischen entgegengesetzte Leib geradezu το οἰκητηριον το ἐξ οὐρανου und οἰκια ἐν τοις οὐρανοις; wenn nun im Himmel gar keine Leiblichkeit ist, wie kommt denn der neue Menschenleib aus dem Himmel und hat seine Existenz im Himmel und zwar mit dem Prädicat οἰκια? Wie kann sich das Himmlische gleich dem Irdischen in einem Leib als seinem εἰκων darstellen (1 Kor. 15, 49), wenn das Himmlische die Negation der Leiblichkeit schlechthin ist. Der Himmel aber, in welchem die neue Körperlichkeit der Menschen nach 2 Kor. 5, 1 f. ihren substantiellen Ursprung und ihren Sitz hat, wird eben als die Heimath der Engel gedacht, wie als die des verklärten urbildlichen Leibes Jesu Christi (Phil. 3, 20 f. Mark. 12, 25: ἀγγελοι ἐν τοις οὐρανοις. Ebr. 12, 22); ja ausdrücklich noch werden Matth. 22, 30. Mark. 12, 25. Luk. 20, 36 die Auferstandenen d. h. eben die mit der neuen Leiblichkeit begabten Menschen als ἰσαγγελοι bezeichnet d. h. völlig gleich den Engeln, nicht nur ihnen

theilweise gleich oder ihnen ähnlich, ὁμοιοι, vgl. 1 Kor. 15, 49. 53.*)

Mit der Engelgleichheit begründet daher der Herr durch γαρ Luk. 20, 35 f. nicht engelgleiche Geisteseigenschaften der Auferstandenen, sondern gerade engelgleiche neue Leibes-eigenschaften im Gegensatz zu den jetzigen, nämlich das Nicht-sterben und Nichtheirathen — dies gehört demnach zur Engel-gleichheit. Und so gehört es auch zum Begriff der höheren Geister wesentlich, daß ihnen eine leib-liche Aeußerlichkeit zukommt, die aber eben adäquat ist ihrer geistigen Wesenheit und ihrer himmlischen Lebens-sphäre, wie unsere jetzige Leiblichkeit unserer jetzigen psychischen Wesenheit und unserer irdischen Welt. Der Dualismus zwischen Geist und Leib, wie er hier statt hat, ist bei den Engeln wie bei den ihnen gleichgestellten Menschen aufgehoben in der Alles bestimmenden Superiorität des Geistes. Der Engelleib oder der Geisterleib ist also im Unter-schied vom menschlichen Seelenleib ein von der Geistigkeit durchdrungenes, in sie aufgenommenes, ihr assimilirtes Leibesorgan, σωμα πνευματι-κον, das eben daher seiner Substanz nach unver-weslich ist, seiner Erscheinung nach lichthaft, und

*) Und eine Leibesumwandlung ist es ja, die in der Auferstehung vor sich geht, nicht eine Geistesumwandlung; also eben vermöge der neuen Leiblichkeit werden die Auferstandenen ἰσαγγελοι nicht, wie Hofmann ganz willkürlich einschiebt, ungeachtet der Leiblichkeit. Wenn ich einem Bettler eine neue Kleidung in Aussicht stelle und dabei sage: Da wirst du völlig einem König gleich sein — so denkt doch kein vernünftiger Mensch daran, es heiße: abgesehen vom Kleid, ungeachtet desselben, werde er dem König völlig gleich sein.

seiner Wirkung nach kraftvoll. 1 Kor. 15, 42. vgl. V. 50 u. 52. Für die Körperlichkeit der Geister besteht daher auch nicht die beschränkte und beschränkende Form der irdischen Körper, sondern für Engel ist der Raum durchdringlich, ähnlich wie für das Licht. Darin liegt die Vermittlung für das in der Schrift geltend gemachte Einwirken der Engel auf die irdische Körperwelt, und eben zu diesem erscheinungsmäßigen Wirken der Engel, nicht zu ihrem Wesen, nur zur Engelmanifestation gehören auch irdische Erscheinungsformen, und zwar gerade solche, welche wie Licht und Wind am meisten der pneumatischen Lebensform analog sind und die überhaupt auch den höchsten und den innerlichsten Geistesoffenbarungen Gottes zum Vehikel dienen eben für die Wirkung und Erscheinung in dieser irdischen Leibeswelt. Vgl. Ebr. 1, 7. (seine Boten treten auf in Gestalt von *πνευμα* und *πυρ*); Joh. 3, 8, (wo Geist und Wind ineinander spielt), vgl. in Bezug auf Lichtbekleidung Luk. 2, 9. 24, 4. Matth. 28, 2 f. Act. 1, 10. 2, 2 f.*)

2. Die Stellung dieser Geister in der gött-

*) In Licht und Wind (Hauch) tritt die erdstoffliche Verdichtung gerade zurück, die irdisch-räumliche Gebundenheit und das Massengesetz; es einigt sich in ihnen die feinste, reinste und doch intensivste Substantialität, die raschește, leichteste und doch durchdringendste Bewegung, die freieste Gestaltungskraft, die alle Form und so auch die menschliche annehmen kann. Nach Allem Bisherigen ist es nicht eine ungebunden vagirende Phantasie, sondern das Bindende und Verbindende eines consequenten Begriffs, wenn die Schrift in solchen freien Erscheinungsformen die geistigen Kraftgestalten der höhern Welt wirksam werden läßt gerade innerhalb der tellurischen. Auch wo die Engel in menschlicher Gestalt erscheinen, treten sie oft unmittelbar kenntlich auf als leuchtende Lichtgestalten oder sie sind als solche verhüllt und zeigen ihren Lichtkern noch beim Verschwinden.



lichen Oekonomie ist administrativer Art und wird eben durch den Namen ἀγγελοι, מַלְאָכִים, Boten, bezeichnet, wie ihre Natur durch πνευματα. Vgl. Ebr. 1, 14: παντες (ἀγγελοι) εἰσι λειτουργικα πνευματα εἰς διακονιαν ἀποστελλομενα. Λειτουργικα bezeichnet die dienstliche Stellung in Bezug auf Gott, διακονια in Bezug auf Welt und Menschen. Der Name ἀγγελοι bezeichnet im Allgemeinen eben die Ankündigung und Vollziehung von Aufträgen, also eine Function, eine dienstliche Stellung, nicht aber an und für sich besondere Wesen. Ἀγγελοι wird daher generell gebraucht, so daß auch Menschen, wie z. B. Propheten und Priester, ja auch der Sohn Gottes selbst mit ἀγγελος, מַלְאָךְ, bezeichnet werden. Nämlich vermöge der Verbindung des neutestamentlichen Logosbegriffs mit dem alttestamentlichen Mal'ach tritt auch der Sohn Gottes in der Mal'achform auf. Vgl. Ebr. 3, 1. ὁ ἀποστολος Ἰησους Χριστος. Vorherrschend aber eignet der Ausdruck namentlich den höhern Geistern als den nächstberufenen Dienern Gottes. (Eingehend ist der alttestamentl. Mal'ach κ. ἑ. behandelt in Oehlers alttestamentl. Theologie § 59 f.) Als Engel also, oder in ihrer administrativen Bedeutung vermitteln die höheren Geister die göttliche Energie und Organisationsthätigkeit potentiell, d. h. eben in ihren innern Kraftsteigerungen, sie vermitteln also die Machtseite der göttlichen Offenbarung, nicht unmittelbar die geistig didaktische und ethische Seite derselben, obgleich nicht ohne Bezug auf die letztere, wie wir später sehen werden. Daher rührt die Bezeichnung ἀγγελοι δυναμεως ϑεου 2 Theff. 1, 7 (Machtboten). Ihr Dienstverhältniß nach unten (zur Erde und zur Menschheit), ihre διακονια bestimmt sich eben nach ihrer

speciellen Stellung zu Gott, nach ihrer *λειτουργια*, als Ausfluß derselben; sie genießen nämlich anbetend die Anschauung des Angesichts Gottes, d. h. des persönlichen Abdrucks seines Wesens, wie derselbe sich darstellt im Mittelpunkt der göttlichen Machterscheinung, in der Centralstätte der göttlichen Reichsmajestät, im Thron. Sie sind also die ersten Seher und Diener Gottes und so nehmen sie in seligem Gehorsam die göttlichen Centralbestimmungen in sich auf zur concreten Verwirklichung. Matth. 18, 10. Apok. 7, 11: *παντες οἱ ἀγγελοι ἑστηκεσαν κυκλῳ του θρονου*, vgl. Ebr. 12, 22 f. Dan. 7, 10. Jes. 6, 1 ff. Ps. 103, 20. Luk. 1, 19. Matth. 6, 10. Sie bilden ein gegliedertes Ganzes als das himmlische Heer, *στρατια οὐρανιος* (Luk. 2, 13), *ἡ στρατια του οὐρανου*. Act. 7, 42, vgl. Gen. 32, 1 f. 1 Reg. 22, 19. Dan. 4, 10. 14. In dieser Bezeichnung und in der Unterscheidung von Engelfürsten liegt eine qualitative Verschiedenheit und Abstufung. Vgl. Apok. 12, 7 Michael und *οἱ ἀγγελοι αὐτου*, entsprechend dem Teufel und seinen Engeln Matth. 25, 41; ferner 1 Thess. 4, 16 und Jud. 6 *ἀρχαγγελοι*; vgl. Dan. 12. 1 הַשַּׂר הַגָּדוֹל und Dan. 10, 13 הַשָּׂרִים הָרִאשֹׁנִים, Engelfürsten, vgl. 1 Tim. 5, 21 *οἱ ἐκλεκτοι ἀγγελοι*. In den Ausdrücken *ἀρχαι, ἐξουσιαι, δυναμεις* deuten sich ohne Zweifel verschiedene principielle Machtbeziehungen an zum Geschichts- und Naturleben; in den *θρονοι* und *κυριοτητες* aber liegt ein Hineinragen in die göttliche Centralgewalt, ein Theilnehmen daran, das über den bloßen Botenbegriff hinausgeht, es sind Throngeister. Vgl. auch Apok. 1, 4. 4, 5. 5, 6. 3, 1.*) Die Thron-

*) Die *ἑπτα πνευματα* sind nicht eine Vervielfältigung des hl. Geistes

geister bilden im Centrum des göttlichen Weltsystems die oberste, Gott nächste Vermittlung der göttlichen Weltwirkungen; und es gehört diese oberste, wie die niederste Vermittlung eben zum Begriff eines Offenbarungssystems und einer göttlichen Immanenz, welche alle Regionen der Schöpfung durchgreift. (Vgl. S. 279 ff. und bei der Schöpfung, Ergänzungen in der Lehrwissensch.) Nun aber ist es nicht so, daß die göttliche Wirksamkeit selbst durch die vermittelnde Stellung der Engel für die sichtbare Welt in die Ferne gerückt würde. Wie die göttliche Energie in Allem und Jedem für sich das belebende und ordnende Kraftprincip ist (in Engel und Menschen), so tritt sie mit und in dem Höhern auch dem Niedrigeren nahe, und zwar nahe in einem höhern Maß der Energie, als das Niedrige für sich in sich schließt und unmittelbar von Gott fassen kann, in einem Maß, wie es zunächst nur das Höhere in sich aufnehmen kann, eben seiner höhern Natur und Stellung gemäß, um es so weiter hineinzuleiten in die anschließende niedrigere Lebenssphäre. Die Engelumgebung und ihre vermittelnde Aussendung ist also keine bloße theokratische Ausschmückung. Es gehört diese gliedliche Vermittlung zu der Gerechtigkeit, zu der sittlichen Mathematik (*μαθεσις*), worin das ganze Weltsystem mit aller seiner Bewegung befaßt und bestimmt ist. Daher werden die Engel eben dargestellt als die Vollzieher des göttlichen Wortes und der göttlichen

---

selbst; diese giebt es so wenig als eine Vervielfältigung des *λογος* und des Vaters; — sondern es ist dieselbe Verbindung, wie 1 Tim. 5, 21 mit Gott und Jesus Christus *οἱ ἐκλεκτοι ἀγγελοι* verbunden sind. S. im Weiteren m. Erklärung der Offenbarung Johann. S. 39 ff.

εὐδοκια (Ps. 103, 20—22), d. h. also als die Organe der allem immanenten Logos-Kraft und dies im Geist ihrer Grundbestimmung, wie sie in der göttlichen εὐδοκια liegt. Vgl. S. 258 ff. 271 ff.

Ganz consequent dem bisher entwickelten Begriff von der Stellung der Engel im Allgemeinen werden sie nun auch in der Schrift namhaft gemacht in besonderen Dienstbeziehungen und zwar:

a) als die geistigen oder persönlichen Potenzen, welche die göttliche Natur-Administration, oder genauer die Offenbarungsthätigkeit in der Natur vermitteln. Es werden daher physische Wirkungen an die Engel geknüpft (s. die Stellen unten), aber nicht als rein physische, als bloß materielle, oder wie sie der schon festgestellten Naturordnung angehören,*) sondern, wie dies schon im Begriff ἀγγελος liegt, als Folge des göttlichen ἀποστελλειν (Ebr. 1, 14), zur Vollziehung besonderer Aufträge. So gehören Naturwirkungen eben dann und da den Engeln oder Geistern direct an, wo es sich um specielle Offenbarungsacte im Naturleben handelt, wo in der Natur ihr Zusammenwirken mit geistigen und ethischen Zwecken Gottes significant sich ausspricht oder sich aussprechen soll, die διακονια für das Religiöse und Sittliche. Ebr. 1, 14. Da sollen die Engel Befehle Gottes, also specielle Willensbestimmungen oder Anordnungen in der göttlichen Weltverwaltung vollziehen. Ps. 103, 20—22. Und wie sich nun in der göttlichen Weltadministration im Allgemeinen Güte und Gerechtigkeit ver-

*) So erklärt z. B. Hofmann die Engel für das nothwendige Medium der Weltbeziehung Gottes.

binden, so treten auch die Engel den Menschen ebensowohl zur Strafe auf, als zur Hülfe.*) Vgl. außer Ps. 103, 20—22 noch 104, 4. 78, 25. Jes. 37, 36. Ebr. 1, 7. Joh. 5, 4. (Ueber die Echtheit dieser Stelle s. außer De Wette und Baumgarten-Crusius auch Hofmann, Schriftbeweis I. Th. S. 326 ff. Die Quelle für sich sprudelt immer, ohne Engel, aber ihre temporäre Heilkraft beruht auf dem temporären Descendiren eines Engels). Vgl. auch Apok. 16, 4 f.: *ὁ ἀγγελος των ὑδατων*, 14, 18: *ἀγγελος ἐχων ἐξουσιαν ἐπι του πυρος*, Ps. 34, 8. 35, 5. Exod. 12, 19. 2 Sam. 24, 15 f. Act. 12, 7. 23.**) In ihrer offenbarenden Thätigkeit innerhalb der Natur gehören die Engel zur Phänomenologie des Naturlebens, bestimmter zur Geistesphänomenik desselben; sie sind aber nicht selbst

*) Ps. 78, 49 heißen die über Aegypten verhängten Strafen eine Sendung von „Unglücksengeln," מִשְׁלַחַת מַלְאֲכֵי רָעִים, wo Luther „böse Engel" übersetzt, während dort nicht moralisch böse Engel, abgefallene Engel gemeint sind. Diese nennt die Schrift böse oder unreine Geister, aber nicht böse Engel, weil dieselben in Folge ihres Abfalls nicht mehr Engel d. h. Boten, Diener Gottes sind, vielmehr heißen sie *ἀγγελοι του διαβολου* Matth. 25, 41. Apokal. 12, 9. Der Ausdruck *ἀγγελοι* für sich bezeichnet eben die Gottes Dienst getreu gebliebenen Geister, die denn auch nicht in der Schrift gute Engel heißen, als gäbe es neben ihnen böse, sondern: die heiligen Engel, die Gott angehörigen, z. B. Matth. 25, 31: *παντες οἱ ἁγιοι ἀγγελοι*. In 2 Petr. 2, 4. (vgl. 1 Kor. 6, 3) werden die bösen Geister eben als *ἀγγελοι ἁμαρτησαντες*, als abgefallene Engel bezeichnet mit Beziehung auf ihren früheren Zustand, ihre *ἀρχη*, Jud. 6.; und 2 Petr. 2, 11. sind daher *ἀγγελοι ἰσχϋι και δυναμει μειζονες ὀντες* eben die wirklichen, die heiligen Engel, die kein dem Herrn, dem einzigen Richter, vorgreifendes Urtheil fällen, weil sie als Engel eben nur seine Befehle und Urtheile vollstrecken. Vgl. Jud. V. 9.

**) Vgl. Hahn, neutestamentl. Theol. § 125—127.

die Naturphänomene oder Personificationen derselben, sondern sie bilden selbstthätige Phänomene mit ihrer höhern Kraft als Geister und mit sittlich religiöser Bestimmung als göttliche Boten. Wir können also sagen, daß die Engelthätigkeit der Dynamik des Naturlebens angehört, nicht der Mechanik, jenes in der Art, daß sie demselben seinen intelligibeln oder übersinnlichen Charakter und Ausdruck vermittelt in Angemessenheit zur göttlichen Grundbestimmung des Naturlebens, und in Vollzug besonderer göttlicher Bestimmungen.

b) Indem aber dann die göttliche Offenbarung über die Naturoffenbarung hinaus fortschreitet zur Bildung einer Theokratie, treten die Engel auch hiebei auf in allen bedeutungsvollen Momenten als die mitwirkenden Organe oder Diener von Abraham an bis in die Zeit des Exils (Ps. 68, 18. Act. 7, 53. Ebr. 2, 2. Gal. 3, 19), und indem mit letzterem die theokratische Weltregierung auch auf das Gebiet der Weltreiche hinübertrat, wird nun auch die Macht der Engel enthüllt in ihrer Beziehung zu den Geschicken der Weltreiche, also zu der allgemeinen Geschichtsentwicklung, jedoch mit der bestimmten Grundbeziehung auf das Reich Gottes. (So namentlich im Buch Daniel.) So vermitteln die Engel also auch in der Dynamik des Geschichtslebens, wie in der des Naturlebens, die göttlichen Organisationsbestimmungen für die sittlich religiösen, speciell für die theokratischen Zwecke der Offenbarung.*)

*) Die allmähliche Ausbildung der biblischen Engellehre berechtigt durchaus nicht zu einer Ableitung derselben aus exoterischen Ein-

Wie nun aber die Organisationsthätigkeit der Offenbarung zurücktritt mit den Propheten, so tritt auch die geschichtliche Wirksamkeit der Engel nicht mehr auf dem Schauplatz hervor — es ist das große Schweigen Gottes. — Anders dagegen:

c) wo nun wieder in Christus und in den Aposteln eine neue Offenbarungsthätigkeit beginnt, die Organisirung der höchsten Offenbarungsstufe, des Himmelreichs selber, da entfaltet sich auch wieder (Joh. 1, 52) der Connex zwischen sichtbarer und unsichtbarer Welt in neuer Bewegung bei allen bedeutenderen Organisations-Momenten der neuen Offenbarung, so bei Christi Geburt, Flucht, Versuchung, Todeskampf, Auferstehung, Himmelfahrt, bei der Leitung und Rettung der Apostel. S. Lehrwissenschaft S. 182 f. 2. Aufl. S. 173 ff. Nachdem aber die äußere Begründung der neuen Oekonomie vollendet ist, die Begründung in Natur und Geschichte, und nur die Entwicklung ihres inneren Wesens im Geiste zu erfolgen hat, welche als ein mit Christo verborgenes Leben (Kol. 3, 3 f.) sich aus dem Sichtbaren ins Unsichtbare zurückzieht, da tritt auch die Engelthätigkeit aus der Erscheinung zurück. Auch die Entwicklungsstadien des

---

flüssen, wie aus chaldäischen und zoroastrischen Ideen; diese Allmählichkeit liegt vielmehr gerade wieder in der Consequenz des biblischen Offenbarungsbegriffs. In allen ihren Lehren, in der Lehre von Gott selbst, hält die Offenbarung einen allmählichen Entwicklungsgang ein, sich anpassend den Zeitbedürfnissen, aber nicht schöpfend aus dem Zeitgeist und aus dem Heidenthum. So z. B. wird auch der Gottesdienst nur allmählich immer innerlicher bestimmt. (Vgl. über diese Allmählichkeit und pädagogische Verbindung von Aeußerem und Innerem § 4.). Nach dem Exil tritt namentlich der Gegensatz der gefallenen Engel stärker hervor, aber auch dies hat seinen objectiven Grund, keinen bloß subjectiven, wie dies Hase (Hutter § 73) gut andeutet. In der biblischen Lehre vom Teufel werden wir darauf zurückkommen.

göttlichen Reichs innerhalb der Welt haben bis zum neuen Offenbarungstag Christi ihren intelligiblen Grund rein in der unsichtbaren Welt, ohne anders als für das geistige Schauen und Erkennen zur Wahrnehmung zu kommen, wie denn die Apokalypse eben den intelligiblen Hintergrund der ganzen göttlichen Reichsgeschichte auf Erden für die geistige Erkenntniß enthüllt, und da zeigt sich durchgängig das Hereingreifen der unsichtbaren Potenzen des göttlichen Reichs in die Natur und in die Weltgeschichte eben durch Engel vermittelt. Consequent dagegen tritt die Engelthätigkeit wieder in die Erscheinung, wenn das göttliche Reich selbst wieder in seinem Haupt, in Christus aus der geistigen Verborgenheit offenkundig in die Natur und Geschichte hineintritt, um nun seine Majestät, seine δοξα bis in die Körperlichkeit heraus zu entfalten, d. h. sie eben in Natur und Geschichte zu verleiblichen. Damit ist auch die Engelthätigkeit und Erscheinung in ihrem Gipfel angelangt: sie treten auf als die Vollzieher der Endentscheidungen des Weltrichters, die einen neuen Weltzustand begründen. Vgl. Luk. 9, 26. Matth. 16, 27. 13, 49. 25, 31. 2 Thess. 1, 7. Diese Stellung der Engel auch innerhalb der christlichen Oekonomie führt uns

3. auf die christlich-religiöse Bedeutung der Engel. Vgl. Lehrwissensch. S. 183 ff. 2. Aufl. S. 176 ff.*)

*) Sagt man, über die Engel stelle die Schrift keine eigentliche Lehre auf, sondern handle von ihnen nur auf Grund von Thatsachen, woraus sich im Volk eine religiöse Ueberzeugung bildete (Kahnis), so übersieht man einerseits, daß sich der Schrift, wie es ja auch theilweise geschieht, eine eigentliche Lehre in den meisten dogmatischen Lehrartikeln absprechen läßt, sobald man Lehre im formalen Begriff der Schule nimmt, andrerseits gehören die Engel in der Schrift nicht bloß ins Gebiet des

Hier nur einige nähere Bestimmungen. Die Menschenwelt im Allgemeinen in ihrer gegenwärtigen Naturverfassung und Geschichtsentwicklung steht zu den Engeln in einem Verhältniß der Unterworfenheit, der Abhängigkeit vermöge ihrer Entfremdung von Gott; und diese Abhängigkeit dehnt sich daher sogar aus auf die Abhängigkeit von den gefallenen Engeln; daher heißen gerade die bösen Geister κοσμοκρατορες in der gottentfremdeten Welt, und es tritt ein ἀρχων του κοσμου auf, wovon später. Die Abhängigkeit von Engeln überhaupt findet aber innerhalb des Reiches Gottes nicht statt (Ebr. 2, 5). Die Erben der neuen Welt treten als ἰσαγγελοι auf, als den Engeln völlig gleich; und diejenigen Gläubigen, die hier schon durch den Besitz des göttlichen Geistes πνευματικοι werden, stehen ebendaher auch bereits dem innern Wesen nach, wenn schon nicht der ganzen Lebensstufe nach, den Engeln gleich als freie Gottessöhne und Gottesdiener, gelangen daher auch am Ende bis zur richterlichen Stellung gegenüber den gefallenen Engeln. 1 Kor. 6, 3. Sie bilden mit den Engeln Eine lebendig gegliederte Gemeinschaft unter Christus, als dem von beiden Theilen angebeteten Haupt. Eph. 1, 10. 21. 1 Petr. 3, 22. Ebr. 1, 6. 12, 22—24. Apok. 5, 11 ff. So ist es wieder begriffliche Consequenz, wenn die Schrift

---

aus Thatsachen abstrahirten subjectiven Glaubens, sondern in alle wesentlichen Aufschlüsse der Schrift über Gott, Christus und Menschen sind die Aussagen über die Engel verwoben. Wenn der Herr selber sagt: „Die Engel sehen das Angesicht Gottes, freuen sich über sich bekehrende Sünder, werden mit mir zum Gericht kommen, sie wissen nicht die Zeit,“ und wenn es heißt: „ich beschwöre dich vor Gott und Jesus Christus und den auserwählten Engeln“ — „sie streben einzudringen in das Heilsgeheimniß“ u. s. w. — sind das Abstractionen, die das Glaubensbewußtsein sich auf Grund von Thatsachen machte?

Engel und Gläubige als Mitknechte vor Gott coordinirt, und eine religiös unterwürfige Verehrung der Engel streng verwirft. Apok. 19, 10. 22, 8 f. Kol. 2, 18. Gal. 1, 8. Ebr. 2, 5—8. Eine der antiken Engelverehrung entgegengesetzte moderne Ueberspannung ist es, wenn nach Rothe, Hofmann, Lutz, Hahn die Menschen, namentlich die vollendeten, höher stehen sollen als die Engel. Entschieden werden aber in der Schrift direct die Engel über die Menschen im Allgemeinen gestellt nicht nur der Kraft und Würde nach, sondern auch im Wissen; namentlich stellt der Herr Matth. 24, 36 vgl. mit Mark. 13, 32 das Engelwissen als das dem Wissen des Sohnes nächste hin, und auch Ebr. 1, 5 f. 2, 9 bilden sie außer Gott und dem Sohn den höchsten Vergleichungspunkt. Wenn aber den überwindenden Gläubigen Apokal. 3, 21 das Sitzen mit Christus auf seinem Thron verheißen ist, so bezieht sich dies (vgl. 2, 26--28) auf die Herrschaft über die Völker in der neuen Menschenwelt, nicht über die Engel im Himmel. Es ist der Thron gemeint, den Christus nach 1, 13 als der Menschensohn, der selbst überwunden hat (3, 21), einst als Völkerregent auf Erden einnimmt, und den eben die ihm nachfolgenden Ueberwinder mit ihm theilen sollen; vgl. auch Matth. 19, 28 ff. 25, 31 ff. Darauf bezieht sich eben das den überwindenden Gläubigen beigelegte *συμβασιλευειν*. Offenb. 1, 9. 22, 5. 2 Tim. 2, 12. Wenn Hahn sich weiter darauf beruft, daß Jakobus die Christen *ἀπαρχην των κτισματων* nennt 1, 18, so ist einmal übersehen, daß präciserweise *τινα* bei *ἀπαρχην* steht, also jedenfalls die Christen nicht als ausschließliche *ἀπαρχη* im Weltall bezeichnet sind. Sie sind *ἀπαρχη* als Gottessöhne,



sind aber nicht die ausschließlichen Gottessöhne im Universum, sondern sind als solche eben nur ἰσαγγελοι (Luk. 20, 36); und am wenigsten sind die der Engelwelt angehörigen θρονοι, κυριοτητες, ἀρχαι dieser christlichen ἀπαρχη unterworfen, wie denn überhaupt in ἀπαρχη etwas der Zeit nach Erstes, nicht das vollendete Höchste bezeichnet ist. Röm. 8, 23. Das Gericht aber über die Engel (1 Kor. 6, 3) geht auf die gefallenen, auf die degradirten Engel, und selbst diesen kommt noch bis zum Gerichtstag eine auch von Christen nicht zu verachtende Hoheitsstellung, eine δοξα zu. Jud. 8. 2. Petr. 2, 10 f. Und der göttliche Dienstberuf der heiligen Engel für die menschliche Heilsverwirklichung stellt die Engel so wenig unter die Menschen hinunter, als derselbe Beruf die Apostel oder gar den Herrn hinunterstellt. Endlich die Kundgebung der Weisheit Gottes durch die Gemeinde (Eph. 3, 10) erfolgt für die Engel nicht durch die Gemeinde selbst als ihre eigene That, sondern V. 9. 5 f. durch sie als Object und Product der Offenbarung des von den Aeonen her noch nicht enthüllten Gnadenmysteriums, worin eben die mannigfaltige Weisheit Gottes zur Darstellung kommt und so auch für die überirdischen Geister einen ganz eigenthümlichen Gegenstand der Erforschung bildet, wie er innerhalb ihrer eigenen Weltregion gar nicht existirt (1 Petr. 1, 12), ein Engelstudium, das dieselben so wenig unter die Christen hinunter stellt, als unser Naturstudium uns unter die Natur oder die Thiere stellt.

Auf der andern Seite wird wieder den Engeln zu viel beigelegt, wenn Hahn aus den Engeln Vermittler der einzelnen Geistesgaben macht, während Ebr. 2, 2—5. vgl. 1

Kor. 12, 11 die Austheilung des Geistes gerade als unmittelbare Wirkung des göttlichen Geistes von der Unterordnung unter die Engel unterscheidet. Göttliche Inspiration, Lehroffenbarung und Geistesbegabung erfolgt durch Gottes eigenen Geist und Sohn, nicht durch subalterne Geister, durch die Engel. Gal. 1, 8 handelt es sich eben um Fälschung des Evangeliums, wie sie von einem usurpatorischen Geist, einem Irrgeist, ausgehen könnte. Gott manifestirt sich durch Engel nur in besonderen Erscheinungsacten seiner Macht und seiner gesetzgebenden Thätigkeit im Natur- und Geschichtsgebiet. (Weiteres s. Lehrwissenschaft a. a. O. namentlich auch über den historisch und didaktisch ernsten Gebrauch, den die Schrift von den Engeln macht.*)

Durch ihren Naturbegriff aber als Geister haben die Engel noch für den Begriff des geistigen Personlebens ihre Bedeutung. Dieses findet im Engelbegriff seine Entschränkung von der diesseitigen materiellen Gebundenheit, sowie die Vollendung seiner ganzen naturbildenden Bedeutung. Gegenüber der Natur steht dem Menschengeist für jetzt nur eine Form ändernde, dem Engelgeist aber eine substantiell bildende Kraft zu.

---

*) Wenn Schleiermacher Glaubenslehre I. § 42 meint, was Christus und die Apostel von Engeln sagen, hätten sie, ohne von ihrem Dasein überzeugt zu sein, ebensogut sagen können, wie wir von Feen reden oder von Geistererscheinungen (d. h. von Gespenstern), so wende man dies nur an auf alle die Verbindungen, in welchen das Neue Testament die Engel erwähnt, z. B.: Die Stunde weiß niemand, auch die Feen nicht, auch nicht der Sohn, nur der Vater; sehet zu, daß ihr nicht jemand von diesen Kleinen verachtet, denn ich sage euch, ihre Feen rc.; wisset ihr nicht, daß wir einst die Feen und Gespenster richten werden? Wer mich verleugnet vor den Menschen, der wird verleugnet werden vor den Engeln (Feen und Poltergeistern) Gottes! (sic!).

Nach allem Diesem ist die Engellehre, so wie die Schr
sie darbietet und verwendet, wie sie begriffliche Bedeutu
hat, auch von besonderer praktischer Bedeutung fi
den Glauben. Als das edelste Geschlecht der Gottessöh
erweitern und erhöhen sie den ganzen Lebenshorizont t
Gläubigen und ihren Hoheitsbegriff von Gott und Christu
sie verleihen dem Bewußtsein einer intelligiblen Welt leb
dige Wahrheit, der Zukunft, die der Glaube für sich anstre
statt einer vagen Vorstellung eine individuelle Bestimmthe
der Gegenwart, in der sich der Glaube bereits im höchst
Geistesberufe eins weiß mit den höchsten geistigen Wes
geben sie eine ebenso erhebende als heiligende Haltung. Fas
wir dagegen den Sadducäerunglauben ins Auge, so wurz
dieser nach der Schrift und der Erfahrung in einer V
kennung der göttlichen Kraft und Offenbarung; er ermang
nicht nur einer Einsicht in die Großartigkeit des göttlich
Lebens- und Reichssystems, er verzehrt auch allmählich üb
haupt die Wahrheit einer geistigen Welt und die Reali
jeder höhern Lebensidee, die über die jetzige beschränkte We
sphäre hinausgeht. Act. 23, 8. Matth. 22, 29. 16, 6, 1
vgl. 1 Kor. 15, 34.

§ 16.

Der Mensch.

Was die mosaischen Berichte betrifft, wie sie
Gen. 1 und 2 vorhanden sind, so stehen sie unter sich
keinem Widerspruch, wenn man bei dem zweiten nicht a
dem Auge läßt, daß er schon seiner Stellung nach den erst

vorausſetzt.*) Der Schein namentlich, als ob Gen. 2, 5–7 die Erschaffung des Menschen vor die der Pflanzenwelt verlegt werde, löst sich einfach, sobald man auf den Unterschied der Worte achtet im Vergleich zu Gen. 1. Gen. 1, 11 f. läßt wohl die Gewächse der Erde (הָאָרֶץ) der Schöpfung des Menschen vorangehen, Gen. 2, 5—7 ist aber nicht von diesen die Rede, sondern von den Gewächsen הַשָּׂדֶה. Letzteres findet sich, wie die Lexika zeigen, mit Ausnahme weniger Stellen speciell von urbarem, bebautem Feld, daher der Zusatz: „kein Mensch war da den Boden zu bauen;“ dies weist deutlich auf das Baufeld, wie es auf der Erde mit Saat und Fruchtbäumen besetzt ist, kurz mit menschlichen Culturpflanzen. Ebenso werden den Thieren, die 1, 24 f. vor dem Menschen geschaffen sind als חַיַּת הָאָרֶץ, in Gen. 2, 19 חַיַּת הַשָּׂדֶה gegenübergestellt; es sind also wieder nicht alle Thiere gemeint, sondern die vom Feldgewächs sich nährenden Thiere, der Stamm der späteren Culturthiere. Eben ihre höhere Organisation erfolgt V. 19 mit der des Menschen und wird daher gleicherweise als יָצַר bezeichnet, so wie ihr Entstehungsboden mit אֲדָמָה, anschließend an אָדָם. Nach Gen. 1, 11 f. war das erste Hervorsprossen, die Grundorganisation der gesammten höheren und niederen Pflanzenwelt am dritten Tag erfolgt. 1, 11 תַּדְשֵׁא הָאָרֶץ דֶּשֶׁא, V. 12 וַתּוֹצֵא הָאָרֶץ דֶּשֶׁא ist das Hervorsprossenlassen, Hervorbringen

*) Würde Gen. 2 einen selbständigen Bericht über den Hergang der Schöpfung geben wollen, so würde zum Theil das Wesentlichste darin fehlen (Erschaffung von Himmel und Erde, von Wasser- und Landthieren, Vögeln und Reptilien), und das Gegebene bildet ohne Einordnung in einen vorausgesetzten Schöpfungsbericht ein unklares Stückwerk. Näheres s. Keil.

der Pflanzen in ihrem ersten frischen Grün; aber — setzt jetzt unser Text Gen. 2, 5 hinzu — אֵשֶׂב הַשָּׂדֶה, Gesträucherzeugnisse, wie Baumfrüchte, oder שִׂיחַ הַשָּׂדֶה, Krauterzeugnisse, wie Getreide und Gemüse, waren noch nicht da, weil es bis zum sechsten Tag noch nicht zur Fruchtbildung gekommen war. Eine Erschaffung der Pflanzenwelt erwähnt Gen. 2 gar nicht, weder vor noch nach Erschaffung des Menschen; erwähnt wird nur die Pflanzung des Paradieses als des speciell für den Menschen auf der Erde bestimmten Culturlandes. V. 15: „Gott setzte den Menschen in den Garten, daß er ihn baute.“ Was ist nun also das Verhältniß der beiden Berichte? Der Schöpfungsbericht in Gen. 1 bezieht sich augenscheinlich summarisch auf das All der Welt und behandelt demgemäß auch die Erschaffung des Menschen nur im Allgemeinen als einen Theil im Ganzen. Es ist damit dem Menschen seine Stellung als Wesen unter den Weltwesen angewiesen. Der zweite Bericht dagegen sagt nichts von Entstehung Himmels und der Erde. Daher ist auch V. 4: „Dies ist die Genealogie Himmels und der Erde bei ihrer Erschaffung,“ nicht Ueberschrift oder Inhaltsangabe des folgenden zweiten Berichts, sondern es wird damit der voranstehende Schöpfungsbericht Gen. 1 abgeschlossen, um überzugehen zu der weiteren Erzählung, wie denn die dabei gebrauchten Worte: Himmel, Erde und ihre Erschaffung deutlich auf den Anfang des Schöpfungsberichts Gen. 1, 1 zurückweisen.

Eben auf Grund der voraus erzählten Weltschöpfung beschäftigt sich Gen. 2 speciell mit der besonderen Urstellung des Menschen zu Gott und zur Erde:

Es wird ausgeführt:

1. wie in der schon erschaffenen Pflanzenwelt Culturpflanzen (Pflanzen des שָׂדֶה) wurden durch atmosphärische Bedingung und menschliche Culturhand als nähere Ausführung von Genes. 1, 11 f. vgl. V. 29: ich habe euch gegeben Saatkraut und Baumfrucht;

2. 2, 7. wie in der schon erschaffenen animalischen Welt oder nach dem Ausdruck Genes. 1, 24 unter den lebendigen Seelen der Mann eine göttlich lebendige Seele wurde, als Ausführung von Cap. 1, 26.

3. wird ausgeführt 2, 8 ff., wie sofort auf dem allgemeinen Culturboden selbst (auf dem שָׂדֶה im Ganzen) die nächste Wohnstätte des Menschen ihre hervorragende Bildung und Stellung erhielt, und endlich V. 18 ff. wie gegenüber von den dem Menschen zunächst zugewiesenen höheren Thierclassen das Weib, das in der Verwilderung der Menschheit zum Thier erniedrigte Geschöpf, seine hervorragende, dem Manne ebenbürtige Bildung und Stellung erhielt. Vgl. 1, 26.

Für das Ganze vgl. Keil, Commentar, obgleich ich nicht in allen Einzelheiten mit ihm übereinstimme. Eine ausführliche Darlegung des Zusammenhangs findet sich in: Hölemann, Die Einheit der beiden Schöpfungsberichte (theilweise gesucht); ihm gegenüber: Keerl, Die Einheit der biblischen Urgeschichte; neben einzelnen zu sehr hypothetischen und speculativen Uebertreibungen scharfsinnig eingehende Exegese, durch die er für neue Gesichtspunkte Bahn gebrochen hat. — Wir

entwickeln nun die biblische Lehre von der Entstehung des **Menschen, von seinem Wesen und von seiner Bestimmung.***)

1. Die Entstehung und Organisation des Menschen.

Die Menschheit mit allen ihren Geschlechtstypen und Nationaltypen wird im Neuen Testament wie im Alten Testament abstammlich abgeleitet von Einem Schöpfungstypus. Act. 17, 26: *εποιησε τε ἐξ ἑνος αἱματος παν ἐθνος ἀνθρωπων κατοικειν ἐπι παντος προςωπου της γης*. Diese Einheit des Typus oder die Gattungseinheit wird nach der biblischen Darstellung vermittelt durch Ein Menschenpaar. Matth. 19, 4, vgl. Gen. 1, 27 f. 3, 20. Das Paar wurzelt wieder in Einer Mannesindividualität. Gen. 2, 18 ff. 1 Kor. 11, 8. (*γυνη ἐξ ἀνδρος*).

*) Das Neue Testament enthält nicht nur einzelne Beziehungen auf die alttestamentliche Urgeschichte des Menschen; mittelbarer Weise setzt die neutestamentliche Grundlehre von der Sünde und von der Gnade eben jene Gegensätze voraus zwischen einem ursprünglich guten Zustand und einem nachher eingetretenen Verderben; es setzt eine selbstsüchtige Bereitlung des Lebens voraus gegenüber einer ursprünglichen Bestimmung zum wahren Leben in Gott. Die alttestamentliche Lehre vom Ursprung und Urzustand des Menschen ist also für christliche Dogmatik und Ethik durchaus nicht unwesentlich, sondern von dem durchgreifendsten Interesse; — und dies zeigt auch die Erfahrung. So wenn wir die kirchlichen Systeme ins Auge fassen, welche in der Lehre von der Gnade und von der Heiligung am meisten differiren, wie Katholicismus und Protestantismus, so beginnt bei denselben diese Differenz schon in der Auffassung vom ersten Zustand des Menschen; und was die theologischen Schulsysteme betrifft, so verhalten sich gegen die biblische Bestimmung des Urzustands gerade solche Systeme theils indifferent, theils negativ, die wieder eine gleiche Haltung einnehmen gegen wesentliche Punkte der Heilslehre und der Sittenlehre, z. B. Schleiermacher, dem der bibl. Begriff von der Versöhnung, wie der vom Bösen in seinen wesentlichen Eigenthümlichkeiten entschlüpft. —

Der Eigenname des Mannes und der allgemeine Name des Geschlechts treffen daher in der gemeinschaftlichen Bezeichnung אָדָם (der Mensch und ebenso die Menschheit) zusammen. Ueber die Bedeutung s. Lehrwissensch. S. 188. II. Aufl. S. 181.*)

So ist also der Mann Adam der Urmensch, ὁ πρωτος ἀνθρωπος Ἀδαμ (1 Kor. 15, 45, vgl. 1 Tim. 2, 13), und dieser Eine Typus, der Adamstypus, ist so organisch bestimmend für das durchgängige Gepräge der Menschheit in beiden Geschlechtern, daß dieselbe von dem Einen Stammvater aus Eine Familie bildet, die בְּנֵי אָדָם. Vgl. Gen. 5, 3: er zeugte in seiner Aehnlichkeit, seinem Bilde, 1 Kor. 15, 49 mit 47 „wir trugen das Gepräge des irdischen Menschen," (des ersten Menschen), Röm. 5, 14. Der didaktische Ernst, in welchem die Einheit des Ursprungs nach der mosaischen Erzählung im Neuen Testament genommen wird, erhellt namentlich aus der Stelle Röm. 5, 12 ff., wo die Allgemeinheit der Sünde und der Erlösung eben auf diese Einheit gegründet ist, vgl. 1 Kor. 15, 21 ff., wo auch die Allgemeinheit der Auferstehung daraus abgeleitet wird. Die Vertreter der Naturwissenschaft bestreiten sich in diesem Punkt unter einander selbst: die be-

*) אָדָם und אֲדָמָה beziehen sich allerdings augenscheinlich aufeinander, aber daraus folgt nicht, daß der Grund zum Namen אָדָם in dem derivatum אֲדָמָה liege, — das wäre ein ὑστερον προτερον — vielmehr beide Bezeichnungen wurzeln in Einem Begriff, und eine Andeutung davon ist uns wohl noch in dem Verbum אָדַם aufbewahrt. Dieses heißt „roth sein," wovon auch אַדְמוֹנִי Röthe, nämlich als Ausdruck frischer Kraft und Schönheit. So 1 Sam. 16, 12. 17, 42 von David: „er war röthlich und schön," ferner Prov. 23, 31 u. Thren. 4, 7.

deutendsten der früheren Zeit, wie Linné, Büffon, Blumenbach, Haller, Cuvier, Humboldt, der berühmte Physiologe Müller erklären sich einstimmig für die einheitliche Abstammung des Menschengeschlechts.*) Wenn dann

*) So sagt Haller, vgl. Blackert, Gesetz und Verheißung S. 14: „Alle Menschen, die man im Süden und Norden kennt, oder die man täglich in dem großen Meer kennen lernt, das von Patagonien bei dem Vorgebirg der guten Hoffnung vorbei wieder bis nach Patagonien sich erstreckt und die bekannte Welt umgiebt, haben ihre Angesichter, ihre Zähne, ihre Finger, ihre Zehen, ihre Brüste, ihren ganzen innern Bau und alle Eingeweide unverändert gleich ohne den geringsten Unterschied." Blumenbach: „Die drei größten Naturkenner, Haller, Linné, Büffon hielten alle wahren Menschen, Europäer, Neger ꝛc. für bloße Spielarten Einer und derselben Stammgattung. Ich sehe auch nicht den mindesten Scheingrund, warum ich die Sache, naturhistorisch und physiologisch betrachtet, nur irgend bezweifeln dürfte, daß alle Völker aller bekannten Himmelsstriche zu Einer und derselben gemeinschaftlichen Stammgattung gehören." Ebenso Cuvier: „Der Mensch bildet nur Eine Gattung." Auch Kant in seinen vermischten Schriften „über den Begriff Einer Menschenrasse und von den verschiedenen Rassen der Menschen" schließt sich derselben Meinung an. Hufeland wies darauf hin, daß es ebenso undenkbar sei, daß Gott jede menschliche Abart besonders geschaffen, als daß er die noch viel größeren Abarten des Hundegeschlechts besonders geschaffen habe. Zeugniß für die Einheit des Ursprungs, (das sogar der Materialist Büchner geltend macht) giebt A. v. Humboldt, Kosmos I. S. 379—381. Vgl. auch einen der größten Physiologen unserer Zeit J. v. Müller in seiner Physiologie des Menschen II. B. S. 772—774. Neuere Untersuchungen haben auch bewiesen, daß der Mensch in seiner größten Unähnlichkeit nicht so verschieden ist, wie die doch nahe verwandten Arten des afrikanischen und asiatischen Elephanten, wie Haus- und Turteltaube. Auch hat die neuere Naturforschung die Möglichkeit anerkannt, daß die verschiedenen Rassenformen in einander übergingen. Wenn aber jetzt kein Rassentypus mehr in den andern umgesetzt wird (durch klimatischen und diätetischen Wechsel), so ist zu bedenken, daß die Bildungsthätigkeit der Natur sich mit ihren klassischen Verschiedenheiten seit Jahrtausenden bereits innerhalb fester Typen fixirt hat. — Alle diese Ergebnisse und Urtheile der bedeutendsten Naturforscher schafft sich nun das absolute Denken kurz und gut aus dem Weg. Sie seien nämlich — heißt es — aus der

unter den Neueren Aggassiz die Menschen nationenweise ins Dasein treten läßt, so vertritt Darwin die Entstehung verschiedener Urtypen aus Einem ursprünglichen Paar, möglicherweise aus einem einzigen Urtypus durch die Processe der Umwandlung, dehnt dieses Princip denn aber auch auf die ganze organische Welt aus; Andere nahmen gar eine Urzelle s. z. s. als das allgemeine Weltprincip an.*) Einen sehr

bloßen Angewöhnung an die biblische Vorstellungsweise entstanden. Dagegen ist es einer absoluten Wissenschaft für ihre Theorie angemessener, die Beobachtung über Entstehung der Bandwürmer und Infusorien zu Hilfe zu nehmen, und darauf die Meinung zu gründen, der Mensch sei aus einem Urschleim hervorgegangen, er sei mit seinem Geist die unwillkürliche Efflorescenz der wässrigen Materie; und damit das Denken an solchem freilich ungewohnten Detail sich nicht „würge," so wird ihm einem solchen großartigen Wunder gegenüber eine gläubige Resignation zugemuthet. Ja da dünkt es dem absoluten Wissen nicht zu viel, es vernünftig zu finden, daß wir nun getrost die Unzulänglichkeit unsres Vorstellens eingestehen, um desto fester und reiner die eminente Wahrheit fassen zu können, der Mensch sei wie ein Gewürm aus dem Erdschleim herausgewachsen. — Was übrigens die beigebrachte, vorgeblich naturhistorische Notiz über das Entstehen der Eingeweidewürmer und Infusorien aus unorganischer Materie betrifft, so ist dieselbe nicht einmal erwiesen, und wenn es auch erwiesen wäre, jedenfalls sind die Menschen keine Eingeweidewürmer, überhaupt nicht Thierarten. Und schon in Bezug auf die höhern Thierarten beweisen die Beobachtungen der Naturforscher ganz entschieden, daß, wenn auch etwa Infusorien und Würmer aus unorganischer Masse sich bilden, die höhern Thierarten keineswegs aus den niedrigeren sich herausentwickeln, z. B. Menschen aus Affen; sondern in ihrer Eigenthümlichkeit sind sie schon bis in die ersten Anfänge bestimmt. Keine höhere Stufe oder Ordnung von Geschöpfen geht aus einer andern hervor, sondern nur innerhalb der eigenthümlichen Anlage einer jeden Ordnung für sich ist das Leben in fortgehender Entwicklung begriffen, aber auch diese Bildungsthätigkeit der Natur, wie sie jetzt stetig fortgeht, muß eine erste Ursache haben, muß erst gemacht, gesetzt sein durch eine schöpferische Organisation.

*) Darwins Transmutationshypothese, von einer sogenannten Naturwahl ausgehend, die als intelligente Macht zufällige günstige Ver-

bezeichnenden Contrast bietet außerdem die moderne Erscheinung dar, daß einerseits die Unterschiede unter den Menschen selbst bedeutend genug sein müssen, um den einheitlichen Ursprung der Menschen zu leugnen, die Unterschiede zwischen Menschen und Thieren aber so unbedeutend, um den einheitlichen Ursprung Beider zu behaupten. Im Allgemeinen muß es für jeden Besonnenen feststehen, daß sich aus den Forschungen einer Wissenschaft, die sich in so extremen Gegensätzen bewegt, keine entscheidende Competenz ableiten läßt, und für den, der einmal in das ganze System der Schrift einen Blick hat, bedarf es keiner weiteren Auseinandersetzung mit dem Wechsel menschlicher Systeme.

Gehen wir nun auf die Schöpfung des Menschen genauer ein:

Die bibl. Schöpfungsurkunde (vgl. § 13) weist wie im Allgemeinen (Gen. 1, 1), so auch durchaus beim animalischen Leben, welchem der Mensch angehört, auf ein schon vorhandenes Substrat hin, auf welchem sich die Bildung desselben (die Bildung geistig belebter Körper, beseelter Individuen)

änderungen im einfachsten Anfang eines Organismus auswählt und erhält, ungünstige ausschließt, — ist in ihren Grundgedanken von bedeutenden Naturforschern selbst zurückgewiesen worden. Vgl. Naville, Der himmlische Vater, sieben Reden, 1865. Diese machen mit meisterhafter Feinheit der Gedanken und der Sprache die natürlichen und geschichtlichen Thatsachen gegen den Naturalismus und Atheismus geltend. Zu bedauern ist nur, daß der Verfasser, wo er das positiv Christliche berührt, es fehlen läßt an scharfer Unterscheidung zwischen Menschlichem und Göttlichem, und ein gewisser unkritischer Optimismus sich einmischt. Citate einiger Aeußerungen bedeutender Naturforscher über einen Schöpfer S. 148 ff., über Darwin S. 170 ff. 176 ff. Ausführlich wird Darwin behandelt in der Schrift von Stüler, Schriftlehre und Naturwissenschaft. Vgl. auch Reiff, Christl. Glaubenslehre, Anh. 6.

entwickelt, aber nicht nur ist dieses Substrat bereits durch schöpferische Thätigkeit Gottes gesetzt, ist etwas Erschaffenes, auch die weitere organische Entwicklung innerhalb desselben erfolgt immer unter bestimmter Einwirkung des absoluten Princips der göttlichen Schöpferthätigkeit: durch diese werden alle Lebensformen in das Substrat erst hineingeschaffen und organisirt. Nichts wächst bei der Schöpfung nur aus schon Vorhandenem heraus, wie jetzt, wo das bereits organisirte Leben sich fortleitet durch Mischung und Fortpflanzung. Entwicklungs- und Fortpflanzungsfähigkeit ist eben nur das Resultat der ersten schöpferischen Organisirung, ist nicht diese selbst. So werden Pflanzen und Thiere mit ihrer Selbstbesamung oder selbständigen Fortpflanzungskraft in das schon durch Geisteshauch, Licht und Atmosphäre zubereitete Wasser- und Erdsubstrat erst noch hineingeschaffen durch das göttliche Organisationswort, das eben kein bloßer Schall ist. Dieses faßt den Lebenshauch des Geistes, der von Anfang an das Ganze überschwebt, das Substrat vorbereitend, nun eben als bestimmtes Wort zusammen zur bestimmten Gestaltungsthätigkeit und imprägnirt dem Wasser und der Erde die bestimmte Productionskraft, um die es sich handelt. So heißt es Gen. 1, 11: „Gott sprach: die Erde sprosse;" V. 20: „Gott sprach: das Gewässer wimmle;" V. 24: „die Erde producire Seelenleben." Und jedesmal wird auch noch die Einrichtung der ferneren Selbstbesamung, der selbständigen Fortpflanzungskraft in das Organisationswort aufgenommen, wird durch dieses erst gesetzt, also geschaffen („seid fruchtbar und mehret euch"). — Was nun aber speciell die Schö-



pfung des Menschen betrifft, so hat diese wieder nach allen Seiten ihr Eigenthümliches.

a) Das göttliche Organisationswort tritt bei dem Menschen nicht mehr bloß befehlsweise nach außen in die Welt hinein, nicht als bloßes Machtwort, wie auf den früheren Stufen, weder mit dem unmittelbaren „Es werde," wie bei dem höchsten Naturproduct, dem Licht, noch mit dem mittelbaren, an das Substrat gerichteten: „Die Erde, das Gewässer thue dies und das." Es ist vielmehr ein nach innen, in Gott hineingekehrtes Beschlußwort, נַעֲשֶׂה. Also aus der Form der bloßen Außenbestimmung nimmt sich beim Menschen das göttliche Organisationswort in sich selbst zurück, es nimmt die Menschenbildung auf in seine innere Selbstbestimmung (in das göttliche εὐδοκεῖν Eph. 1, 5), in die Majestät des göttlichen „Wir." Gen. 1, 26, vgl. oben S. 20 f. Bei dem Menschen gilt es nämlich eine Gestaltung innerhalb des göttlichen Lebenstypus (בְּצַלְמֵנוּ) zur Gleichartigkeit mit dem Göttlichen, כִּדְמוּתֵנוּ. (Die göttliche Urpersönlichkeit bildet Personen.) Die so effectuirte Menschenbildung ist also nicht Product des bloßen göttlichen Außenworts, des ῥῆμα, sondern des göttlichen Innenworts (Gott sprach: wir machen den Menschen); sie ist Herausprägung des Logos, des geistigen Innenlebens in Gott. Der Mensch erscheint als der Auserwählte Gottes, ist mit der Wurzel seines Lebens aufgenommen in die Liebestiefe der göttlichen εὐδοκία. Er ist Liebling der göttlichen Schöpfungsweisheit (Prov. 8, 30 f.), ist mit seinem Lebensanfang in das nächste genealogische Verhältniß zu Gott gerückt. Ps. 8, 6. vgl. Act. 17, 29. Er ist υἱός im realen Sinn. Luk. 3, 38. Auf

der anderen Seite stellt ihn das göttliche עֲשָׂה in die Reihe der Werke und Geschöpfe Gottes. S. 150 ff. 178 f. Die Menschenbildung also, obgleich in die innere Selbstbestimmung Gottes aufgenommen und eine Herausprägung der inneren Göttlichkeit, ist dennoch nicht ein Zeugungsprozeß, der innerhalb der göttlichen Natur selbst vorgeht. Der gottähnliche Mensch ist nicht der innengöttliche Sohn — das entgegengesetzte Extrem der naturalistischen Ansicht, daß die Menschenbildung ein Entwicklungsprozeß sei innerhalb der vorhandenen Weltnatur; — die Menschenbildung ist ein göttliches Hineinschaffen des Menschen in die Natur, ist das Hineinschaffen einer Gott geistig abbildenden Natur.

Dies zeigt sich uns noch deutlicher

b) durch die nähere Bestimmung des göttlichen עֲשָׂה. Gen. 2, 6 f. wird das עֲשָׂה auseinandergelegt in die Momente, durch welche sich die Menschenbildung als eine Gott abbildende vermittelt, wie dies summarisch vorangestellt ist Gen. 1, 26. Auch hier liegt

α) vor Allem ein erdstoffliches Substrat zu Grund, von Thau befeuchteter Erdstaub, also das Feinste des festen und des flüssigen Elements; aber das wirkende Princip ist wieder die göttliche Organisationsthätigkeit, und zwar wirkt sie hier in ihrer intensivsten und unmittelbarsten Weise als plastische Bildungsthätigkeit, יָצַר, *πλασσειν*, sie formt den Menschenleib. Als kunstvollen Gottesbau preist daher die Schrift den Leib öfters, so Hiob 10, 8. Jes. 64, 7. Ps. 139. 1 Kor. 12, 18—26, wo die bis ins Einzelne berechnete Gliederung, die organische Verbindung und Sympathie hervorgehoben ist. Der Mensch gehört also nicht nur

Gott an als gleichartiges Wesen, als Sohn, er gehört auch eben durch Gott seinem Wohnplatz, der Erde, an ursprungsmäßig (ἐκ γης) und stoffartig (χοϊκος 1 Kor. 15, 47); er trägt den Gottestypus im Erdtypus (V. 49 εἰκων του χοϊκου); vgl. auch 2 Kor. 4, 7: ἐχομεν τον θησαυρον — ἐν ὀστρακινοις σκευεσιν.

β) Gemäß dem in der ganzen Schöpfungsgeschichte eingehaltenen Gesetz der allmählichen Entwicklung, verläuft auch die Menschenbildung: Emporsteigen von Nebel, Tränkung des Erdbodens, Bilden des Leibes, Einhauchung des Odems. Namentlich zeigt sich dieses Entwicklungsgesetz auch darin, daß das Leibesgebilde des Weibes erst aus dem des Mannes herausgestaltet wird. Dies aber wieder durch göttliche Plastik (Gott bildet); entsprechend jedoch der höhern Lebensstufe des Menschen wird die Bildung des Weibes nicht nur unmittelbar dem Mann entnommen, sondern vorher vermittelt in dem intelligenten Wesen Adams selbst. Werden Erde, Wasser, Luft für ihre Producte durch bloßes Befehlswort zur Thätigkeit aufgeboten, so wird der Mensch sogleich als selbständiges Wesen in die Entwicklung hereingezogen, und zwar durch göttliche Pädagogik, nicht durch bloßes Befehlswort. Es wird nämlich für diese neue Bildung erst das Bedürfniß dem Mann zum Bewußtsein gebracht an der Anschauung der höheren Thierwelt, in welcher er kein seinem Selbst entsprechendes Wesen findet. Gen. 2, 18—22.*)

*) Von einem ursprünglichen Mannweib, das erst durch einen Sündenfall in zwei Geschlechter sich spaltete, weiß die Schrift nichts. Die geschlechtliche Verschiedenheit besteht nicht schon in Adam, sondern entsteht eben erst durch die Schöpfung des Weibes, ohne daß diese an eine weib-

Das Weib entspringt hiernach dem Mann als Ergänzung und Vollendung seiner Natur, daher γυνη δια τον ἀνδρα neben ἐξ ἀνδρος 1 Kor. 11, 8 f. Wie die Frau abgeleitet ist vom Manne, so bringt sie in ihrer Selbständigkeit dem Manne etwas ihr Eigenthümliches und doch ihm Verwandtes zu (daher אִשָּׁה, virgo, und im Altlateinischen vira, Männin, Gebein von seinem Bein und Fleisch von seinem Fleisch). So begründet sich eine individuelle Selbständigkeit der beiden Geschlechter, die aber als μια σαρξ im Verhältniß der gegenseitigen Immanenz, der organischen Lebenseinheit wurzelt (Matth. 19, 6), mit dem Unterschied jedoch, daß das Ursprüngliche auf Seiten des Mannes ist, daher dieser εἰκων και δοξα θεου, das Weib δοξα ἀνδρος heißt. Es ist in dieser Paarbildung*) organische Lebenseinheit verbunden mit selbständiger Individualisirung; also keine Geschiedenheit und doch auch wieder eine gegenseitige Unterschiedenheit, (wie es die biblischen Lehrbestimmungen über die Ehe weiter entwickeln,) vgl. Eph. 5, 22 ff. (unterwürfige Abhängigkeit des Weibes vom Mann als dem Haupt, und liebesbedürftige Anhänglichkeit des Mannes an das Weib als an seinen eigenen Leib; Herrschaft und Gehorsam einerseits und Alles ausgleichende Liebe andrerseits. Vgl. Ethik, Bd. III. S. 160 ff. Auch die sonstigen einzelnen Züge der mosaischen Geschichte haben ihre physiologische und didaktische Bedeutsamkeit, was

---

liche Naturseite in Adam selbst anknüpft, sondern nur an ein Einzelstück seines Leibes.

*) Der Ausdruck: „geschlechtliche Differenzirung" statt „Paarbildung" macht die Sache zu einem in Einem Typus vorgehenden Naturprozeß, den die Schrift nicht kennt.

wir hier nicht weiter verfolgen können. Vgl. Herder, Aelteste Urkunde; Das 1 Buch Mose, ausgelegt von Fr. Wilh. Schröder, Berlin, 1844. Lange, die Genesis, theol. homilet. bearbeitet 1864. Freilich ist das Tiefe der Gedanken auch verbunden mit Schiefem und manchen Extravaganzen.

Gehen wir nun

c) auf die Natur des Menschen ein. — Ich setze meine Lehrwissenschaft und Biblische Seelenlehre voraus, und gebe nur die Grundzüge nebst Ergänzungen.

α) Der Leib für sich erscheint in der Schrift nicht als der Mensch selbst, so nahe dies dem Materialismus einer bloßen Volksvorstellung liegen würde (nach modernem Begriff); allein ebensowenig ist der Leib ein bloß überflüssiges, oder gar hemmendes Anhängsel (Accidens), womit ein einseitiger Spiritualismus vornehm thut — theoretisch und asketisch. Der Leib ist nicht mehr und nicht weniger, als des Menschen irdisches Wohngebäude (2 Kor. 5 1: *ἡ ἐπιγειος ἡμων οἰκια του σκηνους*), näher bestimmt: das der irdischen Existenz und Entwicklung dienende Organ (*σκευος* 2 Kor. 4, 7. 1 Thess. 4, 4); für den Menschen wesentlich und unentbehrlich, um in der irdischen Körperlichkeit nicht bloßgestellt (*γυμνος*) zu sein, und um mit diesem seinem Wirkungs- und Bildungskreis organisch vermittelt zu sein. 2 Kor. 5, 3. Das eigentliche Selbst des Menschen wird aber in der Schrift auch nicht unmittelbar als Geist bestimmt, sondern

β) der Mensch nach seinem Selbst ist lebendige Seele, Gen. 2, 7: וַיְהִיה אָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה, vgl. 1 Kor. 15, 45: *ἐγενετο Ἀδαμ εἰς ψυχην ζωσαν* im Gegensatz zu *πνευμα ζωοποιουν*. Seele ist nun aber etwas für Thier und Mensch

Gemeinsames als Träger ihres Lebens; Beide, Thier und Mensch, sind Eins im generellen Begriff „lebendige Seele, animalisches Leben“ (Gen. 1, 20. 24). Und auch der Begriff des Geistes ist etwas allem seelischen Leben Gemeinsames; auch das thierische Seelenleben entsteht nur dadurch, daß der Geisteshauch, welcher das ganze Körperleben durchströmt, eine bindende Vereinigung eingeht mit einem besonderen Körper als seinem Werkzeug, daß also der Geist sich individualisirt zur Belebung eines Körpers. Daher der Ausdruck: „Alles Fleisch, in welchem Lebensgeist ist (Gen. 6, 17), Geister alles Fleisches (Fleisch ist das seelische Körperleben) Num. 16, 22. 27, 16. Hiob 12, 10. Ebr. 12, 9. Indem so der Geist als Einzelgeist durch körperliche Bindung selbständiges Lebensprincip eines als Werkzeug angeeigneten Körpers wird, entsteht das geistig körperliche Wesen, das Seelenwesen, in welchem der Geist eben Beseelung dieses Körpers ist; der Körper aber, indem er von einem immanenten selbständigen Princip als Werkzeug bestimmt ist, ist nun Leib, σωμα, beseelter Organismus. Durch die untheilbare Einheit und Zusammengehörigkeit von Geist und Leib, wie sie die Seele in sich zusammenfaßt, existirt eben ein Individualleben. Geist also als dem Leib immanent ist die Bedingung und das Princip alles Seelenlebens, alles animalischen Lebens. Dieser inwendige Lebensgeist, wie er im Leib die lebendige Seele bildet, so belebt er durch sie den Leib als Odem und Respiration — das ist eben die physische Seite des Geistes. Gen. 7, 22. Ps. 104, 29. vgl. Jes. 42, 5. Hiob 33, 4. 34, 14 ff. Die Seele bildet sonach die Vermittlung für die individuelle Begeistung der

irdischen Leiblichkeit und für die individuelle Verleiblichung des Geistes.*) Sofern sie jedoch ein Leibesleben constituirt, d. h. in organischer Wirksamkeit und Zuständlichkeit, wird sie vom Leiblichen auch bestimmt, wie sie dasselbe bestimmt, d. h. sie ist nicht nur activ, sondern auch passiv mit dem Leib verbunden. Levit. 26, 16. Ps. 35, 13. Prov. 6, 30. Matth. 6, 25. Luk. 12, 22 f. Vom Leib ist die Seele unterschieden dadurch, daß sie zugleich geistig ist, nicht bloß stofflichen materiellen Wesens, vom Geist dadurch, daß sie zugleich leiblich ist, nicht bloß geistigen Wesens. Der Leib hat auch beim Menschen noch nicht unmittelbar geistigen Charakter, sondern nur seelischen (σωμα ψυχικον 1 Kor. 15, 44. 46). Der Mensch ist hiernach nicht selber Geist, er hat nur Geist nach innen, wie er Leib hat nach außen, Seele aber ist der Mensch (Gen. 2, 7), diese constituirt sein Ich („der Mensch ward lebendige Seele"), jedoch nur in Kraft des immanenten Geistes. Der Geist aber ist das eigentliche Lebensprincip und die Grundsubstanz des Seelenlebens. Darum hängt das animalische Leben überhaupt ab von der göttlichen Mittheilung und Bewahrung des Lebensgeistes. Ps. 104, 30: „Du sendest deinen Geist, so werden sie geschaffen." Hiob 10, 12. 36, 14 f. 6, 4. 17, 1. Luk. 8, 55. Mit dem Ausgehen oder Wegnehmen der davon belebten Seele aus dem Leib tritt der Tod ein. Gen. 35, 8. Jona 4, 3. Luk. 12, 20.

---

*) Der Mensch ist also nicht ein dreitheiliges Wesen, denn Geist, Seele und L.ib bilden nicht drei einander gleichstehende Theile (mechanische Trichotomie), sondern der Mensch ist ein dreieiniges Wesen durch organischen Verband von Geist und Leib in der Einheit der Seele (organische Dreifaltigkeit).

Was aber die Frage nach der Fortpflanzung der Seelen betrifft, so ist das eine physiologische Frage, keine dogmatische, die allerdings innerhalb der biblischen Anthropologie ihre Lösung finden kann. Nach allen bisherigen Bestimmungen ist bei Entstehung neuen Lebens göttliches Schaffen und geschöpfliche Vermittlung oder Entwicklung in und miteinander. So erfolgt auch die fortlaufende Bildung der Menschenseelen weder durch absolute Neuschöpfung, (Creatianismus), wobei auch die angeborene Sündigkeit der Seele in Gott fällt, noch durch absolute Fortpflanzung (Traducianismus), wodurch die Geistigkeit der Seele in Gefahr kommt, vielmehr gemäß dem allgemeinen Verhältniß Gottes zur Weltentwicklung (§ 14) ist es die alles Leben bedingende stetige Wirkungskraft Gottes (*ἀΐδιος δυναμις*), nicht der bloße Wille Gottes, die der Generation immanent wirkt, als die Kraft, welche die Naturkräfte und Naturgesetze in ihrer Einzelheit und in ihrem Zusammenhang activ und passiv bestimmt, daher z. B. einerseits Ps. 51, 7: „Ich bin aus sündlichem Samen gezeugt," andrerseits Ps. 139 und Jerem. 1, 5: „Ich, der Herr, bildete dich im Mutterleib." Es ist dasselbe Verhältniß, wie es heißt: „Gott macht Sonnenschein, Regen, nährt, kleidet," ohne daß damit der natürliche Prozeß aufgehoben ist, vielmehr ist derselbe nur in Gott als in das organisatorische Princip aufgenommen. Lesenswerth ist eine kleine Schrift von Strube, Zur Entstehung der Seele. Tübingen, 1862.

Im Bisherigen haben wir nur das für Thier und Mensch Gemeinsame berücksichtigt; nun gehen wir ein

γ) auf den primitiven Unterschied zwischen Thier- und

Menschenseele. Was ist das eigentlich Humane der Menschenseele?

Beiderlei Seelen liegt Begeistung zu Grund; aber die besondere Art des das Seelenleben bildenden Geistes muß auch das Seelenwesen besonders bestimmen. Die Thierseele entstand auf das göttliche Machtwort aus dem geistigen Lebenshauch (רוּחַ), wie er die Naturelemente bereits durchdrang, aus dem Geist des allgemeinen Erdenlebens oder — können wir sagen — aus dem göttlichen Naturgeist; Genes. 1, 20. 24: „Das Wasser, die Erde bringe hervor lebende Seelen," zu verbinden mit V. 2: „Gottes Geisteshauch überschwebte das Gewässer," den allgemeinen Urstoff. Die Thierseele entsteht und lebt sonach dadurch, daß mit dem körperlichen Stoff ein Lebensgeist von unten sich verbindet, der denn auch wieder bei der Scheidung im Sterben nach unten fährt, d. h. übergeht ins Erdleben, ins allgemeine Naturleben; Pred. 3, 21: „Wer erkennt den Geist der Menschenkinder, der sich erhebt zur Höhe, und den Geist der Thiere, der sich abwärts senkt zur Erde." (Daher beim Thier keine individuelle Fortexistenz). Dagegen die Menschenseele entsteht und lebt, indem mit dem Körperstoff Lebensgeist von oben sich verbindet, der auch wieder aufwärts steigt, Pred. 3, 21. s. oben und 12, 7: „Der Staub kehrt wieder zur Erde, wie er gewesen, der Geist zu Gott, der ihn gegeben." Bei der Bildung des Menschen nämlich ist es nach Genes. 2, 7: („Jehovah-Gott blies ein Lebensodem in seine Nase (das Organ des Athmens) und der Mensch ward zur lebendigen Seele") ein besonderes lebenanfachendes Hauchen Gottes von innen heraus (נָפַח),

ein unmittelbar göttlicher Begeistungsact, vgl. Joh. 20, 22: ἐνεφύσησε· λάβετε πνεῦμα ἅγιον. Dies ist es, wodurch dem Menschenleib ein Lebenswehen (נִשְׁמַת חַיִּים) innerlich wird. Es ist der innengöttliche Lebenshauch oder der lebendigmachende Geist, der in individueller Form dem Leibe immanent wird, und so den Menschen zur lebendigen Seele macht. Es entsteht damit ein dem Menschen einorganisirter, ihm eigener Geist, ein menschlicher Geist, der, indem er das Lebensprincip der Seele ist, auch den Leib belebt. Hiob 27, 3. 32, 8. 33, 4, wo רוּחַ und נְשָׁמָה einander parallel stehen. Vgl. meine Bibl. Seelenlehre § 5.*) Indem aber der menschliche Geist seinen Ursprung aus Gott hat, ist er deßhalb nicht als unmittelbarer Ausfluß aus dem göttlichen Wesen zu denken, oder als ein Theil des göttlichen Seins, die Begeistung des Menschen ist ein göttliches Werk, wie dies Rothe (Dogm. I. S. 266 f.) der biblischen Darstellung zum Vorwurf macht. (Daher heißt es Sach. 12, 1 von Gott: יֹצֵר רוּחַ־אָדָם בְּקִרְבּוֹ). Es ist nicht ein innengöttlicher Geistesprozeß, sondern ein naturhaft heraustretender Geistesact Gottes (נָפַח), was den menschlichen Geist gestaltet (יֹצֵר רוּחַ) eben in einer geschöpflichen Lebensform als נְשָׁמָה, als Lebenswehen (vgl. m. Bibl. Seelenlehre § 5. und Lange, Genes. S. 64); aber andrerseits ist in Hauchen ein aus dem innern Wesen geschöpfter Act bezeichnet. So ist der Menschengeist zwar keineswegs ein Theil des per-

*) Weil nun eben die Seele, nicht aber der Leib den Geist unmittelbar in sich trägt, kann auch die trinitarische Natur des Menschen nach ihren Elementen dualisch zerlegt werden in Seele und Leib, wie auch monadisch die Menschen als Seelen bezeichnet werden können, indem in der Seele die Totalität des Menschen als Selbst sich zusammenfaßt.

sönlichen Seins Gottes, aber ein aus demselben frei herausgesetztes Lebensprincip und so ein wesenhaft göttliches, ein personelles Princip in geschöpflicher Existenzform. Daher kann gesagt werden Hiob 33, 4: „Geist Gottes hat mich gemacht; Odemswehen (נְשָׁמָה) des Mächtigen belebt mich," Hiob 32, 8: „Der Geist in den Menschen, das Odemswehen des Mächtigen macht sie verständig." Dieses Geistesleben im Menschen wird denn auch gemäß dem Lichttypus des göttlichen Geistes als eine Gottesleuchte (נֵר יְהוָה) bezeichnet, welche die Lebensökonomie in ihren innersten Centralpunkten mit ihrer Virtualität durchdringt. Prov. 20, 27. Luk. 11, 34—38. Die Menschenseele, indem sie ihrer Uranlage nach in der Kraft des λογος-Geistes (vgl. a) und so des göttlichen Lichtlebens (Joh. 1, 4. 9) wurzelt, hat sie in der ihr primär innewohnenden göttlichen Geistigkeit Natur und Kraft eines übersinnlich-lichten Selbstbewußtseins und Erkennens, um auch das Sinnenleben lichtartig in übersinnlicher Intelligenz zu bestimmen oder es zu vergeistigen zur göttlichen δοξα. 1 Kor. 2, 11. 15.

Sofern nämlich nun die Menschenseele, wie die Thierseele, im Allgemeinen durch Verleiblichung des Geistes entsteht, hat sie eben damit ein sinnliches Element an sich, und dies ihr Sinnenleben äußert sich als ein nach innen und nach außen gekehrtes Gefühlsleben, d. h. nach innen als Empfindungsleben, nach außen als Triebleben. Sofern dagegen der Menschenseele zugleich eine specifisch höhere Geisteskraft eigen ist als der Thierseele, eine übersinnliche, entwickelt sich ihr Empfindungs- und Triebleben über das Thierische oder Sinnliche hinaus bis zur übersinnlichen Er-

kenntnißkraft und Willenskraft, bis zu einem Vernunftleben. Endlich sofern das geistige Lebensprincip der Menschenseele namentlich im innengöttlichen Geist wesenhaft wurzelt, erwächst hiernach der Menschenseele ihr wahres, ihr wesenhaftes Vernunftleben nur im Lebensverband mit dem göttlichen Persongeiste, während die Thierseele nur aus dem göttlichen Naturgeist lebt und so als durchaus leiblich-abhängige Seele erscheint, als sinnliche. Vgl. m. Christl. Lehrwissenschaft S. 207 u. 213 f., 2. Aufl. S. 197. 203; Wörner, Grundwahrheiten, 5. Abschn. Daraus ergiebt sich auch

d) eben die Persönlichkeit als Eigenthümlichkeit des Menschen und der wahre Begriff derselben. Es ist der göttliche Persongeist, der λογος-Geist, also der selbständige göttliche Vernunft- und Sprechgeist, welcher der menschlichen Seele mitgetheilt ist als individuelles Princip ihres Lebens. Daraus entsteht der menschlichen Seele zunächst ein Bewußtsein von sich als Selbst, ein Selbstbewußtsein, das sich centralisirt als Ich, und eine Thätigkeit aus diesem Selbstbewußtsein heraus, eine sich selbst bestimmende Thätigkeit. Fassen wir diese formelle Selbsterfassung genauer ins Auge: die organische Vereintheit des Geistes und der Seele mit dem Leib centralisirt sich im Herzen. Vgl. m. Bibl. Seelenl. § 22. In ihm ist das individuelle Sein nach seiner Totalität so zusammengefaßt, daß seine Zuständlichkeit und Thätigkeit als ein geistig-leibliches Selbstbestehen sich reflectirt. So ist der menschlichen Seele Selbsterkenntniß und Selbstbeobachtung möglich (was der Thierseele nicht möglich ist), es entsteht ihr ein sich selbst Verstehen, daß sie sich selbst als ein innerliches Einzelsein weiß. Selbstbewußtsein ist eben das Grund-

moment der Persönlichkeit. Kraft desselben unterscheidet sich die Seele nach ihrem innerlichen Selbstsein als Ich von allem ihr Zugehörigen und von dem activ oder passiv in ihr Vorgehenden, auch von dem ihr bloß beigegebenen Naturorganismus, dem Leib, sowie von der sie umgebenden Außenwelt. Indem sich die Seele aber von dieser Seite, von Leib und Welt zugleich auch afficirt und sollicitirt weiß, findet sie in ihrem geistig bewußten Selbstbestehen auch die Kraft in sich, im Allgemeinen diesen Einwirkungen sich entgegenzusetzen, oder sich ihnen hinzugeben, sich mit ihnen in Eins zu setzen. Statt nur unbewußt den unmittelbaren Eindrücken und Reizen zu folgen, kann die menschliche Seele mit Bewußtsein sich dafür oder dagegen entscheiden, kann demgemäß sich selbst in Bewegung setzen; d. h. sie hat eine sich selbst bestimmende Thätigkeit. Also das zweite wesentliche Moment der Persönlichkeit ist Selbstbestimmung, oder eine aus dem Selbstbewußtsein und nach demselben sich bestimmende Thätigkeit. Indem aber die Seele aus ihrem Selbstbewußtsein heraus thätig wird nach außen, erweitert sich auch ihr Selbstbewußtsein zu einem Bewußtsein von einem Object, und indem die Seele nicht nur passiv demselben sich hingiebt, sondern selbstthätig zu demselben sich in Beziehung setzt, agirt sie theils als denkendes Bewußtsein, um das Object in sich zu erfassen, als Verstand, theils um auf das Object einzuwirken agirt sie als bewußte Richtung der Thätigkeit auf einen bestimmten Zweck als Wille. — Alles dies sind aber nur formale Momente der Persönlichkeit, es sind bloße geistige Formbestimmungen des menschlichen Seelenlebens in seiner Unmittelbarkeit. Es gilt nun aber, in

diese Form des Personlebens die eigentliche Substanz des menschlichen Geistes, das Uebersinnliche, hineinzubilden und darin auszubilden, wenn das formale Personleben sich auch zum realen oder substantiellen Personleben gestalten soll. Es reicht nicht zu, daß dies Geistige der Seele nur einorganisirt ist und als organische Lebensthätigkeit derselben agirt. Damit ist nur die Möglichkeit eines nicht bloß formalen, sondern realen oder substantiellen Personlebens, eines gottähnlichen Lebens gegeben.*) Damit dieses realisirt werde, muß die Seele eben mit ihrem intellectus und voluntas eingehen in ihren Wesensgrund, in die specifisch geistige Substantialität, wie sie in Gott ist. Nur darin gewinnt das Bewußtsein und seine formale Freiheit, seine Freiheit des Denkens und Wollens, die wahre Realität und Substanz des Lebens, weil es nur in der supranaturalen Geistessubstantialität auch nach seiner psychologischen Form, als Verstand und Wille, seinen Ursprung und seinen Gehalt hat. Wir müssen also im Begriff der Persönlichkeit zweierlei unterscheiden: unmittelbar in der menschlichen Seele, sofern ihr eben übersinnlicher Geist einorganisirt ist, ist damit die Persönlichkeit nur angelegt als Form und Vermögen eines geistigen Selbstes, als Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Dies ist die psychische Persönlichkeit, die denkende und wollende; aber die substantielle Lebens-

*) Es ist ein bedeutender Mangel bei den älteren griechischen und lateinischen Vätern und bei der Scholastik, daß sie die Gottähnlichkeit des Menschen wesentlich in intellectus und voluntas setzen, eben dies zum Hauptbegriff machen; wenn sie dann auch daneben auf eine ethische Conformität mit Gott hinweisen, so ist diese durch jene formale Persönlichkeit noch nicht wesentlich vermittelt und begründet.

füllung und Entwicklung der Seele zum wirklich-geistigen, zum übersinnlichen Selbst, oder die Entwicklung der psychischen Persönlichkeit zur pneumatischen Persönlichkeit, worin eben die Aehnlichkeit mit Gott als dem personhaften Geist besteht, — dies ist dadurch bedingt, daß die Seele mit ihrem Selbstbewußtsein und mit ihrer Selbstbestimmung, oder mit ihrem Verstand und Willen, sich selbst an den Geist, an ihr übersinnliches Princip, bindet und sich durch denselben mit Gottes Geist verbindet, aus welchem dem seelischen Geist die geistige Lebenssubstantialität allein zukommt. Durch diese Vertiefung der Seele in ihren göttlichen Wesensgrund wird ihr Selbstbewußtsein mit seinem intellectus erst das wahre und vollständige; sie erkennt dadurch das übersinnliche Leben in Gott als ihren absoluten Grund und so auch als ihre absolute Bestimmung. Die Seele kommt in ihrem Selbstbewußtsein zur eigentlichen Selbstbeschauung und Selbstbesinnung, sowie zu einer über das Natürliche oder Sinnliche sich erhebenden Selbstbestimmung; ihre formale Freiheit kommt durch die Vertiefung in Gott in ihr allein wahres Verhältniß, sofern sie als keine unbedingte, willkürliche Selbstbestimmung existirt, (als keine in sich absolute Selbständigkeit und Macht), sondern als eine selbst wieder bestimmte und zu bestimmende Selbstbestimmung. Die Seele mit ihrer Selbstbestimmungskraft ist nämlich bestimmt für das übersinnliche Geistesleben in Gott, dessen Form sie nur abspiegelt, ist daher auch zu bestimmen aus dem Geist und nach demselben, wenn ihr in ihrer geistigen Form der Selbstbestimmung eine über das Sinnliche sich real erhebende Bestimmung zukommen soll. Eben in der Erhebung der geistig ge-

formten Seele in die substantielle Sphäre des Geistes, in das übersinnliche Geistesleben in Gott erfolgt auch die Erhebung aus der bloß formalen in die reale Persönlichkeit, eben damit bildet sich reales Wissen des Uebersinnlichen als Wahrheit, und reale Freiheit als wirkliche Selbstbestimmung aus dem Uebersinnlichen für's Uebersinnliche. Dies Alles ist mit der bloßen Form der Persönlichkeit, mit intellectus und voluntas noch nicht gegeben, sondern wird erst vermittelt durch einen sittlichen Prozeß, und entwickelt selbst erst die sittliche Conformität mit Gott, d. h. die persönliche Gottähnlichkeit, die Gottessohnschaft; diese Entwicklung zur persönlichen Gottähnlichkeit ist aber eben nur möglich auf Grund der anerschaffenen oder einorganisirten Gottähnlichkeit, als Uranlage der Menschennatur, wovon sogleich.

2. Das Wesen des Menschen im Urzustand.

Die Grundeigenthümlichkeit, die das menschliche Wesen auszeichnet, wird eben zusammengefaßt im Prädicate des göttlichen Abbilds. Vermöge der Schöpfung ist der Mensch im Bilde Gottes gemacht, so daß er demselben gleichartig entspricht, demselben ähnlich, nicht aber damit identisch ist. Gen. 1, 26: „Wir machen den Menschen בְּצַלְמֵנוּ, in unserm Bilde“ — das ist die Wesensgrundlage, innerhalb welcher das Machen vorgeht; כִּדְמוּתֵנוּ, als unser ähnliches Abbild“ — dies ist das entsprechende Product, die Wesensqualität. כִּדְמוּתֵנוּ ist also neben בְּצַלְמֵנוּ weder Tautologie, noch besondere Verstärkung, vielmehr nähere Bestimmung und Erklärung von בְּצַלְמֵנוּ: in Gottes Bild,

im göttlichen Lebenstypus wird der Mensch erschaffen als ein Gott ähnliches Wesen, nicht aber als Gott gleiches, womit Satan (3, 5) die Menschen besticht: „daß ihr seid wie Gott." Das Machen „in unserem Bild als unserem Abbild" ist aber gesagt vom Menschen als solchem, אָדָם, ἄνθρωπος, nicht von Diesem oder Jenem an ihm; also bezieht sich das Gott Aehnliche nicht auf einen Theil des Menschenwesens, sondern auf die Totalität desselben, wie es aus Geist und Leib besteht; erst Beide zusammen constituiren den Menschen als solchen, und als Organ und Ausdruck des geistigen Menschwesens reflectirt auch der Leib die Gottähnlichkeit des Menschen. Darauf beruht es, daß bei den göttlichen Manifestationen die Menschengestalt gerade zur Darstellung persönlicher Gotteserscheinungen dient, bis zu Christus herauf, während Thiergestalten, z. B. die Cherubim, nur göttliche Eigenschaften darstellen. S. die schöne Auseinandersetzung vom göttlichen Ebenbild in Herder, Aelteste Urkunde, I. S. 90. ff. Cotta'sche Ausgabe.

Es ist nun aber bei der näheren Bestimmung der anerschaffenen Gottähnlichkeit, namentlich bei Heranziehung der neutestamentlichen Bestimmungen derselben im Auge zu behalten einmal: daß von der Schöpfung aus Alles erst ἐν ἀρχῇ ist; so ist auch beim Menschen seine Gottähnlichkeit nur gesetzt als lebendiger Anfang, als zu entwickelnde Anlage; es ist ein anfängliches Sein, nicht ein schon fertiges Sein. Andrerseits aber ist die Gottähnlichkeit auch noch als ungetrübt und ungeschwächt vom sündlichen Gegensatz zu fassen, weil im Urstand Alles guter Anfang ist.

Bestimmen wir nun die göttliche Ebenbildlichkeit des Menschen näher:

a) In Christus ist das Bild Gottes identisch mit Gott gegeben: *το εἶναι ἴσα θεῷ*, nicht bloß *ὁμοιωμα*; er ist also für eine Gott ähnliche geschöpfliche Abgestaltung das Urbild und Vorbild, das Originalbild. Der Mensch kann demnach im Bilde Gottes nur erschaffen sein, indem er innerhalb der göttlichen Urbildlichkeit Christi, in diesem Originalbild seine ursprüngliche Wesensbestimmung erhält. Uebrigens ohne alle Beziehung zum Bild Gottes ist auch die Natur nicht, sofern Alles in Christo erschaffen ist. So ist auch die Natur nach der Schrift nicht nur zu einer künftigen Verklärung in Gott bestimmt, d. h. innerlich angelegt, sondern auch schon jetzt ist dieselbe der geschöpfliche Ausdruck unsichtbarer geistiger Eigenschaften Gottes, der Kraft, Weisheit, Güte. Nicht aber ist die Natur Ausdruck der göttlichen Innenwesenheit selbst, wie der Mensch, dessen Bildung zur Gottähnlichkeit aus jener hervorging und so eben innerhalb der göttlichen Urbildlichkeit Christi vor sich ging. So ist es das göttliche Wesen des Logos, oder das, worin er eins ist mit Gott, es ist der Geist aus Gott als Sohnesgeist, — in welchem sich die Bildung des Menschen zur Gottähnlichkeit vollzieht. Der göttliche Sohnesgeist, der Logosgeist, muß also auch sich abbildlich reflectiren im Menschen als Grundgehalt und Grundtypus seiner Natur. Nur so, vermöge des originalen Zusammenhanges mit dem göttlichen Sohnesleben in Christo, kann der Mensch schon von der Schöpfung aus *υἱος θεου* heißen (Luk. 3, 38), *εἰκων και δοξα θεου*. 1 Kor. 11, 7, mit V. 3. Indem denn

der menschliche Geist dem göttlichen Personleben angehört in wesenhafter Aehnlichkeit und eben dadurch ein persönlicher Geist ist, hat er auch zu einer selbständigen, zu einer persönlichen Verbindung mit der göttlichen Persönlichkeit das Vermögen in sich und eben damit den Beruf. Es liegt so schon in der psychischen Geistesform des Menschen, im intellectus und der voluntas, die wesentliche Bestimmung und Fähigkeit für das Uebersinnliche und Göttliche. So reflectirt sich im menschlichen Verstand und Willen eben das göttliche Ebenbild. Diese Gott ähnliche Geistigkeit der menschlichen Seele bethätigt sich denn auch theils als Vermögen der übersinnlichen Wahrheitserkenntniß im Verstand, theils im Willen als Vermögen der freien Liebe. Diese ist eben das übersinnliche Band des Personlebens, während die nur instinctive Naturliebe, die Lust, das thierische Band ist. Joh. 16, 13. vgl. mit 1 Joh. 5, 19 f. u. 1 Kor. 2, 15. 1 Joh. 4, 16. 13. Röm. 5, 5 vgl. mit 8, 15. 2 Kor. 3, 17. Sofern nun aber der Mensch in und gemäß dem Bilde Gottes nur erschaffen ist, d. h. es nur zu seiner realen Grundbestimmung hat oder zu seiner Wesensanlage, so ist die Fähigkeit für das Uebersinnliche und Göttliche noch nicht als eine persönliche Fertigkeit zu denken, als eine virtus. Also nicht eine schon entwickelte Geistigkeit mit den Eigenschaften der Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligkeit ist dem Urmenschen anerschaffen oder übernatürlicher Weise beigelegt, wie man durch falsche Construction aus Eph. 4, 24 entnimmt, indem man *ἐν δικαιοσυνῃ και ὁσιοτητι ἀληϑειας* zu *κτισϑεντα* bezieht statt zu *ἐνδυσασϑαι τον καινον ἀνϑρωπον*. (Auch in der Wiedergeburt wird Gerechtigkeit und

Heiligkeit als persönliche Eigenschaft nicht anerschaffen, sondern ist von da aus zu entwickeln). Wie alles Anerschaffene, bildet auch das göttliche Ebenbild mit seinem Inhalte der Wahrheit und Liebe die Uranlage in der Menschennatur, oder nach dem Schriftausdruck einen Samen, und diese Uranlage macht sich im Menschen geltend als Erkenntnißsinn der Wahrheit, als Wahrheitssinn, und als einorganisirtes Gesetz der Liebe. Dagegen zur persönlichen Eigenschaft oder virtus, zur wirklichen Wahrheitserkenntniß oder Weisheit und zur persönlichen Liebe, welche die Gerechtigkeit vermittelt im socialen Verhältniß und die Heiligkeit im Verhältniß zu Gott, — dazu entwickelt sich das göttliche Ebenbild nur in Folge der entsprechenden Selbstthätigkeit des Menschen, d. h. auf ethischem Wege.*)

Der Fehler der alten Dogmatik ist, daß sie unter dem Titel der justitia originalis die moralische Vollkommenheit (perfectio) des intellectus und der voluntas in die anerschaffene imago Dei selbst verlegt, sie als unmittelbar gegebenen Inhalt nimmt, als perfectio naturalis, statt als ein daraus erst entwickelbares Product. So ist dann nicht nur der Sündenfall bei der angenommenen sittlichen Vollkommenheit etwas schwer Begreifliches, sondern es muß damit auch das göttliche Ebenbild selbst verloren sein, während dasselbe von der Schrift noch bei den gefallenen Menschen namhaft gemacht wird, wovon später.**)

---

*) Dieses wäre die naturgemäße Entwicklung des Christus in uns schon von der Schöpfung aus gewesen. Christus wäre dadurch in den Menschen verklärt worden als das Urbild unter vielen Abbildern, als der Erstgeborene unter vielen Brüdern.

**) Die alte Dogmatik faßt das göttliche Ebenbild im Urzustand

So wenig nun aber mit dem anerschaffenen Ebenbild etwas schon persönlich Ausgebildetes gesetzt ist, ebensowenig auch etwas bloß Accidentielles, ein einzelner Vorzug der äußeren Stellung, wie Herrschaft über die Erde. Dies ist

---

nicht als bloße Anlage, sondern als virtus, als persönliche Eigenschaft. Der ursprünglichen Menschennatur inhäriren nach ihr schon von der Schöpfung aus die Eigenschaften der Weisheit, Heiligkeit und Liebe Gottes als justitia originalis, als perfectio naturalis. Diese virtutes sind keine übernatürliche Zugabe (gegen die Katholiken), sondern eine göttliche Naturgabe, die sogar auf natürlichem Wege sollte fortpflanzbar sein. Als etwas der menschlichen Natur Eigenschaftliches bilde aber das göttliche Ebenbild nicht das unmittelbare Wesen der Menschennatur selbst, die substantiam hominis seu materiam ipsam, es ist nicht substantialis sive essentialis, sondern accidentalis. Mit dem Verlust des göttlichen Ebenbildes höre daher der Mensch nicht auf seinem Wesen nach Mensch zu sein, von der Substanz der menschlichen Natur sei damit nichts abhanden gekommen, wohl aber seine Natur in ihrem Wesen von anderer Beschaffenheit geworden, natura impura statt pura. Durch diese Bestimmungen verwickelt sich die alte Dogmatik in Unklarheit und Widersprüche. Jene sittliche Conformität mit Gott, die justitia originalis, soll einerseits anerschaffen sein und auf natürlichem Wege fortpflanzbar, andrerseits doch nicht das Wesen des Menschen constituiren; es soll anerschaffen sein und doch (Quenstedt) nur consecutive, subjective zu verstehen sein, nicht constitutive. Es soll ferner durch den Sündenfall nicht nur jene ethische Wirklichkeit selbst, jener Complex der virtutes, die justitia originalis unmittelbar verloren sein, sondern auch die potentia derselben, überhaupt die imago divina, während auf der andern Seite die heilige Schrift selbst zwar die dogmatische justitia der gefallenen Menschennatur reell und potentiell abspricht, aber nicht die imago divina, die in der Dogmatik mit jener, mit der justitia, identificirt wird. Statt nun den angenommenen Begriff der imago gegenüber der Schrift zu corrigiren durch Unterscheidung der Ebenbildlichkeit, als göttlicher Wesensanlage, von der justitia oder perfectio, als ethischem Ziel und Product, will die Dogmatik zum Besten ihrer unnatürlichen Identificirung von imago und justitia die Schrift corrigiren. Was die Schrift auch nach dem Fall noch als göttliches Ebenbild fortbestehen läßt, bezeichnet die Dogmatik als eine uneigentliche und mißbräuchliche Anwendung des Ausdrucks imago, als generaliter, improprie et abu-

Folge des göttlichen Ebenbildes, mit diesem selbst aber ist gerade das specifische Urwesen der Menschennatur selbst bezeichnet, indem derselben der göttliche Geist als Lebensprincip eınindividualisirt ist. Der Mensch besitzt also im Urzustand, d. h. in dem Zustand, wie er mit der Schöpfung selbst gesetzt ist, die Uranlage, mit der Schrift zu reden, den Samen eines göttlich geistigen Sohneslebens — dies ist das göttliche Ebenbild.*) Eben damit besitzt er die lebendige Fähigkeit und Bestimmung, im stetigen Verband mit Gott, namentlich den Erkenntnißsinn der übersinnlichen Wahrheit und das Freiheitsgesetz der Liebe auch als persönliche Eigenschaft zu entwickeln zur Weisheit, zur Gerechtigkeit und Heiligkeit, und so in das göttliche Sohnesbild immer mehr hineingestaltet zu werden.

Was nun von der Menschheit dem Entwicklungsprozeß Christi entzogen bleibt, das streift hiernach sein specifisches Menschenwesen ab, die echte Humanität mit allen ihren Lebensansprüchen; das reelle Personleben zehrt sich ab und vergeudet mit seiner Substanz auch sein Recht der Existenz.

sive accepta. Es soll nur eine Analogie mit Gott im Allgemeinen gemeint sein, mit Gott als einem spiritus immaterialis, intelligens, voluntate libera agens, also die intelligendi und volendi facultas als Wesen der menschlichen Seele. Die Schrift dagegen gründet das göttliche Ebenbild als menschliche Natursubstanz gerade auf die Einschaffung des Geistes als Geistes aus Gott, und sie führt ihre göttlichen Gebote, ihre Verpflichtungen gegen Gott und Menschen und ihre Heilsanerbietung eben zurück auf die fortbestehende Naturverwandtschaft der Menschen mit Gott, die sie nicht nur des Denkens und Wollens fähig macht, sondern eines Lebenszusammenhanges mit Gott. Gen. 9, 6. Ps. 8, 6 f. Act. 17, 26—31. Jak. 3, 9. Vgl. auch Matth. 18, 2 f. 10 f. 1 Kor. 11, 7—9.

*) „Die freie Persönlichkeit“ (Kahnis) ist zu unbestimmt.

Denn, wie diese Persönlichkeit nur wurde im Bilde Gottes und gemäß demselben, so hat sie auch ihr Bestehen nur in ihm; aber auf der andern Seite, so lange die Menschheit noch Menschheit bleibt, kann auch vermöge ihres abstammlichen Verhältnisses zum Urmenschen das göttliche Abbild als charakteristisches Eigenthum der Menschlichkeit nicht absolut verloren gehen. Gen. 9, 6. Jak. 3, 9. Nur die Entwicklung desselben mit ihren Resultaten, wie Liebe Gottes, Weisheit, Heiligkeit, ging in der Sündenentwicklung verloren (und insofern hat unsre Kirchenlehre Recht), und so konnte die göttliche Ebenbildlichkeit nur noch als göttlich geistige Fähigkeit und Bestimmung sich behaupten, als gebundenes und unentwickeltes Vermögen der Gottähnlichkeit. Aber in dieser Potentialität hat es sich auch behauptet: auch das entartete Geschlecht hat noch Gottes Wahrheit im innersten Grund seines Wesens. Röm. 1, 18. In dem eingebornen Glaubensleben (siehe die Einleitung) besitzt der Mensch noch Geistigkeit aus Gott als Substanz und Energie des überweltlichen Lebens, und vom Gewissen aus, als dem geistigen Centralbewußtsein, zeigt sich diese überweltliche Geistigkeit noch lebendig und erhält eben die religiöse Gebundenheit an Gott, auch durch die Periode der Sünde und der Entartung hindurch aufrecht. So zeigt das göttliche Leben sich immer noch als ursprünglicher Grundgehalt der Menschennatur, und auch wo dieser Gehalt nicht festgehalten und nicht entwickelt wird, behält doch die Grundform der Erkenntniß und Liebe ihre unauslöschliche Energie im Menschen. Sein Herz muß immer forschen unter dem Titel der Wahrheit und muß lieben, ob er auch in beiden Beziehungen verkehrt es treibt, weder Wahrheit noch Freiheit

gewinnt. Aber eben hiermit bleibt der Mensch fähig und bestimmt für die Wiederherstellung in die actuelle Gottähnlichkeit oder in die Kindschaft. Ebenso aber auch bleibt der Mensch rettungslos der *διαφθορα* verfallen, die in die *ἀπωλεια*, in die Vernichtung des Personlebens ausläuft, wenn es zu jener geistigen Erneuerung durch den Sohnesgeist nicht kommt. Vgl. Jud. V. 19—21 u. 2 Petr. 2, 12 f.

Aus der gottähnlichen Geistigkeit fließen nun auch:

b) die specifischen Prädicate der menschlichen Seele. Wir müssen anknüpfen an schon Gesagtes. Die Seele ist, wie bereits S. 316 ff. dargelegt wurde, nicht für sich selber Geist, sondern sie hat nur Geist, Geist aus Gott nach innen, wie sie einen Leib aus Erde und so einen Sinnesorganismus nach außen hat. Die Seele lebt sonach nicht aus sich selber, sondern Geist und Leib trägt jedes in seiner Art wesentlich bei zum menschlichen Seelenleben; wie der Geist das Leben für die Seele vermittelt von oben, aus Gott, das göttliche Leben, so der Leib vermittelt der Seele das Leben von unten, aus der Natur, das irdische Leben. Daher in letzterer Beziehung die eigenthümliche, für uns so fremdartige Ausdrucksweise Matth. 6, 25: „*μη μεριμνατε τη ψυχῃ ὑμων, τι φαγητε.*“ Der Geist aber ist das innere Lebensprincip; er nämlich belebt die Seele wesentlich, sonst wäre sie nicht lebendige Seele; und nur im Besitz des Geistes belebt hinwiederum die Seele den Leib als ihr äußeres Lebensorgan, also das Bestehen, das Maß, die Dauer und Qualität des Seelenlebens und des davon abhängigen Leibeslebens ist principiell bedingt durch der Seele geistiges Lebensverhältniß; und da letzteres immerhin nur ein abhängiges ist, das

wurzelt in Gott, dem absoluten Geist, so ist Alles bedingt durch den geistigen Zusammenhang der Seele mit Gott. In der göttlichen Geistigkeit hat das menschliche Seelenleben und so auch das davon abhängige Leibesleben nach Substanz und Form seinen persönlichen Urstand, seinen Bestand und seine Vollendung. Vgl. Seelenl. § 6. 8 u. 16.

Hieraus folgt

a) daß die Menschenseele nicht an und für sich selbst, nicht unmittelbar unsterblich ist; sondern in der Isolirung von dem Geiste und von dem im Geiste uns vermittelten transscendenten Lebenszufluß aus Gott stockt und erstirbt auch das eigenthümliche Leben der Seele qua Menschenseele, das eben nur auf ihrer göttlichen Geistigkeit beruht, also das göttliche Personleben stirbt ab; daher die Ausdrücke *νεκρος* bei solchen, die leiblich-seelisch lebendig sind, aber nicht mehr göttlich-geistig es sind, *διαφθορα*, *ἀπωλεια*, auch wo nicht alle Existenz aufhört, sondern eben nur die specifisch menschliche Existenz, die gottähnliche Persönlichkeit. Matth. 10, 28. 16, 25 f. Luk. 9, 56. Jak. 5, 20. Ebr. 10, 39. Apok. 20, 14 f. 21, 8. 22, 14 f.*) Die Menschenseele ist wohl vermöge ihrer specifisch geistigen Anlage bestimmt und befähigt, unsterblich zu sein, dies aber eben nur bedingungsweise; nur im Besitze göttlicher Geistigkeit und vermöge fortschreitender Vergeistigung kommt der Seele nach dem biblischen Begriff

*) Es ist daher als ein Fortschritt wenigstens in der negativen Wahrheit anzusehen, wenn die Beweise aus der jetzigen Natur der Seele, sofern sie als eine von Gott abgefallene und entgeistete dasteht, nicht mehr zureichend erkannt werden für eine persönliche Unsterblichkeit, sondern nur für eine Fortdauer überhaupt. Vgl. über diese Beweise Hase, Hutter § 129.

ein unendliches Lebensvermögen zu. Gal. 6, 8: „wer auf den Geist säet, der wird das Leben ernten." Der Gottesgeist in der Seele ist das einzige Pfand des ewigen Personlebens, der substantiellen Unsterblichkeit, statt einer bloßen gehaltlosen Form der Fortdauer. Eph. 1, 14.

β) Ebenso ist es wieder nur die Lebendigkeit im göttlichen Geist, wodurch die Menschenseele fähig ist, geistige Realitäten zu erfassen, Gott und göttliche Dinge, das Wesen des Seins, das Unsinnliche und Uebersinnliche mit Selbstbewußtsein sich anzueignen, oder es zu erkennen. Diese geistige Erkenntnißkraft für das Uebersinnliche, d. h. also nicht nur der formelle intellectus, sondern die substantielle, reale Fassungskraft für das Uebersinnliche, Göttliche, oder die Vernünftigkeit in ihrem specifischen Sinn ist neben dem Vermögen der Unsterblichkeit das weitere psychologische Prädicat der göttlichen Ebenbildlichkeit oder der gottähnlichen Persönlichkeit. Eben in Gott als dem absoluten Centrum hat Alles sein Licht und seine Wahrheit wie sein unsterbliches Leben; so bedingt denn die dem Uebersinnlichen, dem Göttlichen zugewandte Erkenntnißkraft der Seele auch die Klarheit und Wahrheit ihrer Intelligenz überhaupt („in deinem Licht sehen wir das Licht"); sie bedingt den geistigen Einblick in das Wesen der Dinge, die richtige Weltanschauung und die Erfassung der in der Welt sich explicirenden göttlichen Weisheit. Isolirt sich dagegen die Seele in sich selber, so verfällt sie mit ihrer Intelligenz der Naturgewalt, sie verliert die Anregbarkeit, Anfaßbarkeit und die Fassungskraft, die Perceptionsfähigkeit für die höhere, übersinnliche Welt des Geistes (*ψυχικος ἀνϑρωπος οὐ δεχεται τα του πνευματος* 1 Kor. 2, 14), und ver-

liert die geistige Macht über die niedere Welt. Die Seele geräth mit ihrer geistigen Erkenntnißkraft in Zweifel und Irrthum, in eine knechtische Abhängigkeit von der diesseitigen Welt, d. h. vom Sinnenweltlichen, es bleibt ihr in ihrer Isolirtheit von Gott und von der realen Geisteswelt nur eine geistige, logische, ethische, religiöse Formthätigkeit,*) mittelst der sich die Seele nur ein formales, gehaltloses Wissen bildet, eine auf die isolirte Sphäre dieser untern Welt beschränkte Wissenschaft, was die Schrift fleischliche, irdische, weltliche Weisheit heißt. Jak. 3, 15. 1 Kor. 1, 20. f. 26, 2, 6. 12. Endlich

γ) liegt im Begriff der göttlichen Geistigkeit der Seele, daß sie ein gotteskindschaftliches Freiheitsvermögen besitzt, nicht bloß, daß sie Willen hat, was nur wieder die Formerscheinung davon ist. Diese Freiheit nach ihrer wesentlichen, substantiellen Qualität betrachtet besteht darin, daß die Seele in ihrer bewußten Selbstbestimmung an Gott nur durch Liebe gebunden ist, nicht durch äußern oder innern Naturzwang. Röm. 8, 14 f. 2 Tim. 1, 7. Joh. 15, 9. 1 Joh. 4, 15 f. Uebrigens ist deßhalb Naturtrieb und Naturnothwendigkeit nicht absolut negirt bei der menschlichen Seele. Die innere und äußere Natur bindet nämlich die Seele so weit, als dieselbe qua Leibesseele auch der Natur organisch angehört, d. h. unbewußt und unfreiwillig ihr angehört, und dies Bindende besteht auch Gott gegenüber bis

*) Wie der Seele im Schlaf, wo sie isolirt ist von der realen Leibeswelt, auch noch eine sinnliche Formthätigkeit bleibt, das Träumen; daher auch jene geistig formelle Fürsichthätigkeit der Seele mit ihren Producten in der Schrift als „Träumen" bezeichnet wird.

auf einen gewissen Grad, sofern und soweit nämlich die göttlichen Grundbestimmungen eben als Naturgesetze*) an die menschliche Seele herantreten mit furcht- und schmerzerregender Macht, wie auch die göttlichen Gaben sich mit erquickender und erfreuender Macht als Naturgüter geben, Beides unangesehen, ob der Mensch Gott liebt oder nicht liebt. Dagegen gerade das über dem Naturgebiet stehende Seelenverhältniß, das persönliche Verhältniß zu einem persönlichen Gott und damit zu einer höheren Welt, zu einer Welt des Geistes ist, wie überhaupt das Verhältniß von Person zu Person, allein bedingt durch das Gesetz der Liebe. Auch die Liebe übrigens wurzelt einerseits in einem einerschaffenen Naturzug und -Trieb, der eben in der göttlich-geistigen Natur der Seele liegt, als der Grundanlage derselben für das Persönliche, und darin ruht auch die höhere Anziehungskraft, die alles Persönliche für die Seele hat; andrerseits aber entwickelt sich die Liebe als persönliche Eigenschaft, als virtus, nur durch Hinzutritt eines spontanen Actes, durch die dem Zug und Trieb entgegenkommende Selbstbestimmung der Seele, durch bewußte und freiwillige Selbstaufschließung, Hingebung und Zueignung.

Auf diesem Liebesgesetz beruht die ganze zarte und liberale Behandlungsweise, welche die göttliche Erziehung der Menschenseele angedeihen läßt eben in ihren höhern, übersinnlich-geistigen Beziehungen zu Gott, da zieht und bindet Gott die Seele nur durch Liebe an sich, — während das Göttliche in seiner naturgesetzlichen Heiligkeit und Mächtigkeit,

*) Daher die Möglichkeit des Naturalismus.

d. h. da, wo es die kosmisch-socialen Grundbeziehungen und Grundgesetze gilt, streng an den Menschen herantritt, und ihm Furcht abfordert.*) Die Liebe ist das eigentliche Gesetz des persönlichen Lebens, sie ist das Gesetz der Freiheit.**) Der Glaube ist nur der Zeugungsherd und die Vermittlung der Liebe, steht deßhalb voran, jedoch nicht der Glaube ohne Liebe entscheidet, der bloß dogmatische Glaube. Wie die Liebe überhaupt Person an Person frei bindet, so verbindet sie namentlich die menschliche Persönlichkeit mit der göttlichen, wie den Sohn mit dem Vater. Wo nun die Liebe die Seele beherrscht, da tritt auch die Naturnothwendigkeit, wie sie im Naturgebiet stattfindet, nicht mehr als äußerer Gegensatz und Zwang an die Seele heran, (den sie entfernen müßte), sondern als Wille und Gebot des Vaters, also als eine der göttlichen Liebe entspringende und dieselbe vermittelnde Gottesordnung, deren Ausfluß göttlicher Segen ist, wie ihr Quell die göttliche Liebe ist. Da ist es Seelenspeise, auch das, was naturgemäß noth-

---

*) So kann der Mensch die Gnade des Evangeliums von sich stoßen, und das rächt sich nicht in seiner Natursphäre; wirft aber der Mensch auch das Religiöse überhaupt d. h. die natürlichen Grundbeziehungen zu Gott und namentlich zu Gottes Gesetz, die moralischen Grundbeziehungen von sich, da zeigt sich die Heiligkeit des Namens Gottes; da ist das Naturgesetz verletzt und folgt natureller und socialer Ruin. Dies ist auch ein Wink für das Verständnis des verschiedenen Charakters der Offenbarung im Alten und Neuen Testament. Im Alten Testament handelt es sich eben zunächst um die Geltendmachung der moralischen Naturbeziehungen zu Gott, um die στοιχεια του κοσμου, daher der Charakter des Gesetzes und des Zwangs.

**) Eine Wissenschaft, die sonach das Liebesverhältniß zu Gott gar nicht cultivirt, oder gar es zerstört, ist zerstörend gerade für das übersinnlich-höhere, für das ewige Leben der Seele.

wendig ist, als Willen des Vaters zu thun (Joh. 4, 34. 5, 30), und die Naturgaben als Segen des Vaters mit Liebesdank zu empfangen. Also: in der Liebe ist Nothwendigkeit und Freiheit, Natürliches und Göttliches vermittelt zur Einheit. Es gehört daher nicht zum ursprünglichen Begriff des Guten, daß es, um ethisch zu sein, um den sittlichen Werth selbständiger Leistung zu haben, hervorgezwungen werden müßte durch Ueberwindung von Gegensätzen. Der Urzustand bedarf zu seinem ethischen Charakter nicht schon Böses als Gegensatz — eine Auffassung, die der niedrigen Sphäre einer bereits gebrochenen, sündigen Natur angehört*) —, sondern nur Unterschiede. Höheres und Niederes, Geist und Natur, Sinnliches und Uebersinnliches sind ursprünglich nicht Gegensätze, sondern eben nur Unterschiede, Abstufungen, und Sache der Liebe ist es, sie nicht zu Geschiedenheiten und Gegensätzen auseinandertreten zu lassen, sondern sie zu einigen, sie als bloße Verschiedenheiten unter einander zu ordnen, und so ineinander. Diese Einigung vollzieht die Liebe in dem geistigen Erkennen und Thun des Vaterwillens, im Sinn und in der That des gotteskindschaftlichen Geistes. Das Siegel dieser geistigen Liebeseinigung und Einheit ist ebendaher Leben und Friede. Röm. 8, 4—6. vgl. 13, 10. Geistgemäßer, d. h. vom Sinn des gotteskindschaftlichen Geistes, des Geistes der Liebe bestimmter Wandel ist die volle Sittlichkeit. „Liebe ist das Band der Vollkommenheit" Kol. 3, 14. Vgl. 1 Tim. 1, 5: *το τελος της παραγγελιας ἐστιν ἀγαπη*

*) Die absurden Consequenzen dieser Theorie bezeichnet Sartorius kurz und gut in seiner Moraltheologie. I. S. 41 f.

κ. τ. λ. — In der Liebe erhält also die Freiheit der Seele nicht nur ihre eigenthümliche Form, die gotteskindschaftliche Geistesform, den göttlichen Typus; in dieser Form entwickelt sich auch der gotteskindschaftliche Gehalt der Freiheit, die ethische Vollkommenheit; aus der Gottähnlichkeitsanlage, aus der Natureinheit entwickelt sich die persönliche Gottähnlichkeit, die Charakter-Einheit mit dem göttlichen Willen. Damit entwickelt und vollendet sich daher auch die eigene geistige Substanz der Seele, ihr übersinnliches Lebensvermögen, ihre unsterbliche Anlage. Während nämlich die Unsterblichkeit der Seele in der irdisch erniedrigten Seele nur fortglimmt als unbefriedigter Lebenstrieb oder als Lebenshunger, wird daraus in der göttlich freien Seele oder in der göttlich wieder befreiten Seele ein βασιλευειν ἐν ζωῇ (Röm. 5, 17), ein souveräner Selbstbesitz des Lebens, die vollendete Persönlichkeit.*) Ebenso die Vernünftigkeit der Seele, ihre Erkenntnißkraft für die übersinnliche, überweltliche Wahrheit, die in der unfrei gewordenen Seele zunächst nur als Glaube fortbesteht und im Unglauben gar untergeht oder in die Form des Aberglaubens sich verkehrt, die Vernunfterkenntniß wird in der gotteskindschaftlichen Seele Schauen der Wahrheit, und zwar der Wahrheit, wie sie ist im wahrhaftigen Gott, also Anschauung der Wahrheit in ihrer höchsten und reinsten Eigenthümlichkeit. 1 Joh. 5, 20 mit 3, 2 und 1 Kor. 13, 12.

*) Da ist also so wenig ein Verschwinden und Untergehen des Selbst in materialistischem oder universalistischem oder pantheistischem Sinn in der Welt oder in Gott, daß es vielmehr ein Herrschen im Leben ist, ein autokratisches Personleben. Was die falsche Autonomie dieser Zeit für sich prätendirt und als Raub an sich reißen will, das ist die Spitze der Entwicklung im Gesetz der Liebe.

lso zusammengefaßt: Gottesanschauung in souveränem
Selbstbesitz des Lebens, das war die herrliche
ebensstufe, auf welcher der Urmensch zwar nicht schon
ch befand, aber zu welcher der Urmensch seine gottes-
ndschaftliche Geistesanlage im Gesetz der Liebe
ntfalten konnte und sollte, — das ist die Ur-Er-
ählung des im Bilde Gottes erschaffenen Urmenschen,
h. der Menschheit, da im Urmenschen eben das generell
lenschliche liegt, nicht eine menschliche Einzelheit oder eine
oße Menschenklasse.

c) Wie stellt sich nun zu dem bisher beschriebenen Wesen
r Seele das Wesen des Leibes. Die Schriftlehre faßt
n Leib an und für sich durchaus nicht als Gegensatz gegen
: Geistigkeit des Lebens, vielmehr als Organ des Geistes,
s nothwendige Ergänzung desselben, daher er ein heiliges
ottesgebäude, ein Tempel heißt; und in Kraft des Geistes
er einer geistigen Durchbildung fähig und gewiß, in der
bst der Tod zu einer bloßen Metamorphose umgestaltet
rd. 1 Kor. 6, 18 f. vgl. 3, 16 f. 2 Kor. 5, 4 f.
Kor. 15, 51. 1 Thess. 4, 17. Es wird in der Schrift
enſowohl eine den Leib vergöttlichende Ueberschätzung abge-
hrt, wodurch er zum Schaden der geistigen Entwicklung
d seiner geistigen Bestimmung entgegen gepflegt wird (Röm.
, 18. Phil. 3, 19. 1 Kor. 6, 13), wie andrerseits die
ritualistische Aufgeblasenheit bestraft wird, die den Leib
rächtlich ruinirt. Kol. 2, 23. 18. Ihn als eine heilige
d lebendige Opfergabe Gott, d. h. seiner geistigen Be-
mmung zu widmen, das gilt als λογικη λατρεια, als
istig verständige Priesterpflege. Röm. 12, 1. 13, 14.

Der Leib ist im Urstand des Menschen das von Gott erbaute Organ einer aus Gott begeisteten Seele, er ist mitbefaßt unter das Gesammtprädicat der Menschennatur, daß sie in dem göttlichen Lebenstypus und für denselben gebildet ist, und ist mitbefaßt unter das Gesammtprädicat der ganzen Creatur, daß das Ganze sehr gut war. Sonach kann der Leib ursprünglich keineswegs in dem jetzigen fleischlichen Gegensatz zur Geistigkeit des Lebens gestanden sein, sondern nur im harmonischen Anschluß daran als der äußere Reflex, die Abspieglung der innern Geistigkeit der Seele, so daß auch ihm das göttlich freie Geistessiegel aufgedrückt war. Vgl. Röm. 8, 21. 23. Phil. 3, 21. (vgl. Lehrwiss. S. 193. II. Aufl. S. 185. Anm. aus Oetinger.) An einen dem Tod unterworfenen Leib, an ein *σωμα του θανατου* darf im Urzustand ebensowenig gedacht werden, als an ein *σωμα της ἁμαρτιας*, wie der jetzige Leib Röm. 6, 6. 7, 24 bezeichnet wird. Der Tod ist nach der Offenbarungslehre Wirkung und Compensation der Sünde, d. h. der depravirten Natur, nicht der Urnatur. Gen. 2, 17. Röm. 6, 23. 5, 12. Wie einst wieder nach Aufhebung der Sünde (Apok. 21, 4), so auch vor dem Eintritt der Sünde ist in der ganzen Schöpfung nicht Tod, noch Leid, noch Geschrei, noch Schmerz zu denken. Mit der Sünde erst ist der Tod nicht nur in den Menschen, sondern nach Röm. 5, 12 überhaupt in den *κοσμος* eingetreten als allgemeine Naturvergänglichkeit, als *δουλεια της φθορας*. Röm. 8, 21. Diese Vergänglichkeit als allgemeines Naturgesetz auf Erden bedingt also nicht eine Nothwendigkeit des Sterbens von Anfang an, sondern ist selbst nur Folge einer depravirten Natur, und so läßt sich

von der gegenwärtigen Vergänglichkeit kein Schluß auf die unverdorbene Urnatur machen. Also weder der Charakter der Schwäche und Gebrechlichkeit, womit der jetzige Sündenleib den Geist beugt und seufzen macht nach einer Erlösung (*σωμα ταπεινωσεως* Phil. 3, 21. 2 Kor. 5, 2. 4: *στεναζομεν βαρουμενοι*) vgl. Röm. 8, 22 f. Weish. 9, 15, noch eine gewaltsame und schmerzhafte Auflösung kann in der ursprünglichen Natur und Bestimmung des Menschenleibes bereits gelegen sein. Ja die Entkleidung durch Sterben überhaupt, eine Scheidung zwischen Leib und Seele ist durchaus nicht die a priori nothwendige Naturbedingung, um ins höhere, vollkommene Leben fortzuschreiten,*) sonst wäre dies auch für den zweiten Adam Naturnothwendigkeit gewesen,

*) Es ist nur a posteriori Naturbedingung für höhere Entwicklung, eben in Folge der sittlichen Verdorbenheit; die Sündentriebe, wie sie sich entbinden mit der Entgeistung der Seele und mit ihrer sinnlichen Verknechtung, zerrütten den Organismus des Leibes und machen ihn reif für die Zerstörung. Diesen ethischen Zusammenhang hebt 2 Petr. 1, 4 (*ἡ ἐν ἐπιθυμιᾳ φθορα*) kurz hervor; ferner Eph. 4, 22: (*παλαιος ἀνθρωπος φθειρομενος κατα τας ἐπιθυμιας*), Röm. 7, 5. 8, 10 (*το σωμα νεκρον δι' ἁμαρτιαν*). Wo daher die Seele durch die Wiedergeburt wieder geeinigt ist mit Geist aus Gott, da entsteht wieder die höhere Lebensfähigkeit; aber da erkennt die Seele auch den Tod durchaus nicht als etwas Natürliches, als etwas Normales, sondern gerade in seiner Unnatürlichkeit als Erzeugniß der Naturzerrüttung, als einen zu überwindenden und aufzuhebenden Feind, nicht als einen natürlichen Freund. 1 Kor. 15, 26. 55. Die Seele ersehnt vielmehr eine Anziehung des höhern Lebenselements, die ohne Entkleidung oder Scheidung vermittelt wäre, ersehnt dies eben als die ursprüngliche naturgemäße Möglichkeit. 2 Kor. 5, 2. 4. Und da selbst der von der Sünde schon zerrüttete und im Tod schon zerstörte Leib in Kraft des immanent gewordenen Geistes Gottes bei den Wiedergebornen, statt dem Tod verfallen zu bleiben, vielmehr restaurirt wird (Röm. 8, 11), so kann noch weniger der Leib, der noch das unzerrüttete Geistesorgan ist, wie im Urzustand, bereits ein der Nothwendigkeit des Todes verfallener gewesen sein.

während das Sterben bei ihm ein freier Act war, und die Möglichkeit desselben nur durch seine Verbindung mit einer bereits entzweiten Natur gegeben war. Auch bei der für die Wiedergeborenen nothwendigen Umwandlung handelt es sich wieder um einen depravirten Leib, um eine σαρξ ἁμαρτιας, die verwandelt werden muß, und 1 Kor. 15, 42—49 ist es nicht die φθορα, ἀτιμια, ἀσθενεια des jetzigen Leibes, die auf die Schöpfung zurückgeführt wird, sondern nur die seelische und irdische Beschaffenheit des Leibes wird als Basis eines geistigen und himmlischen geltend gemacht. Das Seelische und Irdische aber an und für sich schließt die Nothwendigkeit des Todes so wenig ein, als die Nothwendigkeit der Sünde. So wird V. 55 eben die Sünde (nicht der irdische Leib) als die Siegeswaffe des Todes genannt und dieser ist nach V. 26 eben als eine feindliche Macht gedacht, die aus der Welt wieder weg muß, nicht aber als Naturbedingung für höhere Entwicklung. So ist der Tod auch hier, wie ausdrücklich Röm. 5, 12, an Adams Sünde als etwas Naturwidriges geknüpft, nicht an Adams anerschaffene Natur als etwas Naturgemäßes. — Auf der andern Seite folgt aber allerdings das aus jener Stelle, daß der ursprüngliche Leib eben als erst seelischer und irdischer d i e n a t ü r l i c h e M ö g l i c h k e i t des S t e r b e n s in sich trug, wenn schon n i c h t d i e N o t h w e n d i g k e i t; er konnte sterben, was der künftige pneumatische Leib nicht mehr kann. Er war aus Erde gebildet, aus auflöslichem, zersetzbarem Stoff, und war nur seelisch belebt, also nur mittelbar geistig belebt, nicht unmittelbar in sich schon geistig, wie dieses beim σωμα πνευματικον der Fall ist. Das Leibesleben war demnach bedingt

durch die Stellung der Seele zu ihrem Lebensprincip, zum Geist und mit diesem zu Gott und so mußte es sich von der geistigen Seelenstellung aus entscheiden über physisches Leben oder Sterben des Leibes wie über das geistige der Seele selbst. Der Leib war so wenig als die Seele an und für sich unsterblich, wie er auch nicht an und für sich schon sterblich war, vielmehr als Organ der Seele und in der seelischen Einheit mit dem Geist war der Leib naturgemäß prädisponirt zur Unsterblichkeit. Der Mensch war ausgestattet zu חַי לְעֹלָם. Gen. 3, 22. In der ursprünglichen Natureinrichtung des Menschen liegt denn eine doppelte Möglichkeit: sowohl die immer vollkommenere Ausbildung auch des Leibeslebens für die reale Geisteswelt, für die ewige, in Folge der Vergeistigung der Seele, wie seine Auflösbarkeit in die äußere niedere Welt, in Folge des geistigen Zerfalls der Seele. Nicht aber liegt in der ursprünglichen Natureinrichtung der schon thätige Auflösungsprozeß, oder die schon entschiedene Todesdisposition des Leibes. Wir können also sagen: die Sterblichkeit als Möglichkeit des Sterbens, aber nicht als Nothwendigkeit und Wirklichkeit desselben liegt in der ursprünglichen Natureinrichtung. Endlich gemäß dem geistigen Gesammtbegriff des menschlichen Urlebens steht der Leib auch zur Außenwelt nicht im Verhältniß der Abhängigkeit oder der Befehdung, des Gegensatzes, wie auch die Außenwelt nicht in letzterem Verhältniß zu ihm steht; sondern er repräsentirt auch seinerseits die beherrschende Stellung, die dem Menschen gegenüber der Welt zukommt; es ist ein Herrscherleib, nicht der

jetzige Knechtsleib. Gen. 1, 28—30, vgl. Röm. 8, 18 ff.*) Dies führt uns auf

3. Die irdische Bestimmung und Stellung des Menschen. Vgl. Lehrwiss. S. 234—239. II. Aufl. 221—226.

Nach der bisherigen Darlegung erscheint der Mensch nicht nur in der Zeitfolge der Schöpfung, sondern auch nach seiner wesentlichen Bedeutung als das τελος der göttlichen Werke, als der abschließende Endpunkt, der krönende Höhepunkt der geocentrischen Schöpfung. In seiner Organisation sind die wesentlichen Lebensbestandtheile der ihm unterworfenen Welt (Erde und Wasser, Hauch, Seele, Geist) zusammengefaßt und zwar in der potenzirtesten Bildungsstufe. Er ist so wahrhaft das organische Oberhaupt; zugleich aber treibt mit dem Menschen die irdische Welt ihre Spitze hinein in die höhere intelligible Welt, wie diese ihre Grundanlage, ihre ἀρχη in die irdische Welt treibt. Es ist der irdischen Welt ein reeller Repräsentant des göttlichen Geist-Lebens seinen Anfängen nach als beherrschendes Princip eingesenkt; der ganzen Lebenskette, die vom Menschen abwärts läuft, ist durch ihn ihr systematischer Zusammenschluß mit dem specifisch Göttlichen und mit der ewigen Welt vermittelt; er ist das Verbindungsglied beider Welten. Ihm ist sonach auch die Bewahrung und Fortbildung dieses Zusammenschlusses der irdischen Welt mit der oberen und damit auch die Möglichkeit, ihn zu zerreißen und zu verlieren, anvertraut. So ist der Mensch

*) Vgl. auch J. Müller, die christl. Lehre von der Sünde II. S. 391—394.

a) nach seinem ursprünglichen Organismus fähig und bestimmt, d. h. berufen, der Beherrscher der Natur zu sein, die selbst nur ein verkörpertes System des Geistes zu bilden organisirt ist. Diese königliche Stellung in der Natur ist also dem Menschen natürlich, wie der Natur die Unterwürfigkeit unter den Menschen. Und ebenso natürlich ist des Menschen Unterworfenheit unter Gott und seine Gebundenheit an die über ihm stehende göttliche Geistesordnung, nicht nur an die unter ihm stehende Naturordnung. Indem denn der Mensch als Abbild Gottes die Herrschaft besitzt, hat er in der Natur auch einen göttlichen Beruf zu erfüllen, er hat innerhalb des göttlichen Gesetzes die Natur zu bearbeiten, so jedoch, daß ihm die Arbeit noch nicht Last ist, sondern Lust (Gartenarbeit). Er hat durch diese Bearbeitung die ursprüngliche Dotirung der Natur in ihrer Normalität zu erhalten und sie höher auszubilden. So ist er Oekonom Gottes, sein Arbeiter und Verwalter. Gen. 2, 5. 15. Vgl. 1 Petr. 4, 10 u. 1 Tim. 6, 19. Er sollte **herrschen** im Namen Gottes, und **dienen** vor Gott als **Mittler** zwischen ihm und der übrigen Creatur um ihn her, d. h. er sollte König und Priester sein — dies freilich in den zartesten Anfängen, im Keim. Dieser Ordnungsbegriff explicirt sich für die nächste concrete Anwendung, die der Mensch davon zu machen hat, in der Form eines schlichten Gebotes, nicht eines Zwanges. Gen. 2, 16 f. Seiner Freiheit war sein Gehorsam gegen Gott als freie Unterwerfung anvertraut. Aeußeres Gotteswort prägt das innere Geistesgesetz als Gesetz der Freiheit aus. So konnte der Mensch im Geiste Gott dienend und am eigenen Leib Gott preisend sich und der

Creatur die Heranbildung zur Lebensherrlichkeit der Gottessohnschaft vermitteln. Er war von seinem Standpunkt aus Mitarbeiter Gottes, Mitarbeiter an der Lösung des großen Schöpfungsproblems, daß auf Erden und im Himmel Eine göttliche πατρια sich darstelle. Eph. 3, 15. So als göttlich belehnter Regent der Erde, als Statthalter Gottes auf ihr, trug der Mensch ihr Geschick sammt dem eignen in seiner Hand.

b) Allein der Mensch hat nicht nur von sich aus auf die Welt im Namen Gottes zu wirken, er hat auch Bedürfniß zu genießen und hat zu empfangen. Es liegen in jeder, auch der reichsten Creatur Bedürfnisse, und in dem Menschen vermöge seiner Doppelbeziehung zu Gott und zur Welt liegen zwiefache Bedürfnisse: Gottesbedürfnisse in der Geistigkeit der Seele und Weltbedürfnisse in ihrer Leiblichkeit. Beiden entspricht die göttliche Weltordnung von Anfang durch bestimmte Güter. Diese Güter sind aber ebenfalls dem Begriff des Anfangs gemäß auf Entwicklung berechnet und zwar im Einklang mit den fortschreitenden Bedürfnissen. Gemäß dem zarten Anfang der Gotteskindschaft im Menschen pflegt denn Gott Umgang mit dem Menschen in erziehender Vateroffenbarung. Diese vermittelt den Geistesbedürfnissen ihr Gottesgut, aber so, daß die geistigen Bildungsmittel darin liegen. Mit seinem Sprechen entwickelt Gott das Wort im Menschen, die Mündigkeit des Geistes in ihm, die Verkörperung desselben in der Sprache. Mit seinem Gebot entwickelt er namentlich die sittliche Thätigkeit des Geistes. Gen. 2, 15—20. 3, 8. Vgl. Ps. 16, 5 f. V. 9 und 11.*) Den Weltbedürfnissen, der leiblich-

*) Vgl. namentlich Schröder, Das erste Buch Mose, S. 34 u. 36

seelischen Erhaltung und Entwicklung, entspricht im Einklang mit den Geistesbedürfnissen die Natur mit einer Wohnung der Wonne (Eden). „Auch Trieb und Sinnenempfindung in Speise und Trank sollte dem Menschen ein Führer sein," sagt Herder (Aelteste Urkunde 2c.). Die Wohnung war aber nicht bloße Genußstätte für die Weltbedürfnisse, sondern zugleich Arbeitsstätte, ja der Offenbarungsschauplatz, das Heiligthum der Manifestationen Gottes, so war sie zugleich geordnet zur Entscheidung über Gut und Bös im Angesicht des heiligen Vaters. Die Wohnstätte des Menschen repräsentirt eine Bildungsstätte für Geist und Leib. Gen. 2, 8 f. vgl. Ps. 36, 9 und Apok. 22, 2. 2, 7. Vgl. Lehrwissenschaft S. 234—239. II. Aufl. S. 221—226. Die geistigen und leiblichen Seelenbedürfnisse des Menschen finden endlich ihre Erweiterung, aber auch ihre Ruhe in der ebenfalls göttlich vermittelten Verbindung mit einer Gehülfin als dem treuen Gepräge seiner innigsten Lebenssympathie, die eben entwickelt wurde im Vorführen der Thiere. Zwei Du in einem Ich, geistig und leiblich gefaßt, spiegeln sie Gott und Welt ineinander, begründen einen Liebesbund, in welchem für den ganzen socialen Organismus wie seine Entstehung so sein naturgemäßer Charakter präformirt lag als göttliche Ordnung. Das Urpaar bildet so einen Lebensstamm, aus welchem sich ohne Sündenlust und Sündenschmerz ein priesterlich königliches Gottesgeschlecht und eine Verklärungsgeschichte der Erde heraussetzen konnte und sollte. Gen. 1, 27 f. 2, 18 bis 20. 23—25. vgl. Jes. 61, 6. 9 ff. 65, 17 f.

---

und die gehaltreichen Bemerkungen in Dittmars Geschichte der Welt I. Bd. S. 13—15.

II. Lehrstück.

Von dem Weltabfall mit der göttlichen Gesetzesökonomie.

§ 17.

Grundbestimmungen über die Entstehung des Bösen im Allgemeinen.*)

Vor Allem müssen wir uns wieder an schon Erwähntes erinnern: Jedes primitive Entstehen ist ein Mysterium für den menschlichen Verstand, indem alles Sichtbare aus dem Unsichtbaren wird; der menschliche Verstand hat zu seinem Ausgangspunkt nur die schon vorhandene Erscheinung in ihrem bereits im Gang befindlichen Prozeß; er kann nicht einmal das jetzige Entstehen dieser Erscheinung, den gegenwärtigen Anfangsgrund des Prozesses enthüllen; über ein Gegebenes, einen Keim, Elemente u. s. w. kommt keine Forschung hinaus, viel weniger läßt sich da der ursprünglich erste Anfang des jetzt fortlaufenden Entstehungsprozesses, das Ur-Werden des gegenwärtigen Werdens erklären. So ist auch jetzt, wo das

---

*) Vgl. Langes Artikel über das Böse in Herzogs Realencyklop. der manche principielle Gedanken hat. Eine scharfe Kritik der philos. Hauptansichten vom Bösen giebt: Herbart, Gespräche über das Böse 1817. Das Positive, ist zwar, wie überhaupt in dieser Philosophie, nicht genügend.

Subject mit seinem bösen habitus im Allgemeinen schon gegeben ist, dennoch die Genesis der einzelnen bösen Thaten in undurchdringliches Dunkel gehüllt, wenn es sich um den Ursprungspunkt, den Entstehungsgrund der bösen That handelt. Vollends nun ein voraussetzungsloser Anfang des Bösen, d. h. ein Anfang, zu welchem nicht bereits ein gleichartiger Factor gegeben ist, dies hat für das menschliche Denken unüberwindliche Schwierigkeiten. Indem man nun aber doch darauf besteht, den primitiven Anfang, das Ur-Werden des Bösen erklären zu wollen, kann man sich nur auf zweierlei Weise helfen, (wobei aber Beides zuletzt auf Eins hinauskommt): entweder man setzt den Ur-Anfang schon als gleichartig voraus mit der zu erklärenden Erscheinung des Bösen, d. h. man setzt das Böse in irgend welcher Weise als ursprünglich (z. B. durch die manichäische Annahme eines bösen Urwesens, wenn nicht geradezu die Schuld des Bösen auf den Schöpfer, den heiligen Gott fallen soll), oder man setzt das, was jetzt unter dem Namen des Bösen begriffen wird, immer noch gleichartig dem Anfang, d. h. in irgendwelchem Sinn als nicht bös, z. B. als bloße Verneinung, daß es das noch nicht gewordene Gute sei, das Mangelhafte und Unvollendete, ein zur Entwicklung nothwendiger Durchgangspunkt, und so nur scheinbar böse.*) Im einen und im andern Fall, indem man

*) Man denke sich, um das Unwirkliche solcher Behauptungen gleichsam mit Händen zu greifen, Neid, Tücke, Mordlust als nothwendige Durchgangspunkte der Entwicklung des Guten. — Wer sich über jene, die ganze Speculation von Spinoza an durchdringende Confundirung von Ursache und Wirkung, aus der consequent auch die Confundirung von Gott und Welt folgt, belehren will, vgl. Thilo, die Wissenschaftlichkeit &c. S. 40 ff.

das Böse schon als solches in den Anfang setzt oder es von Anfang an nur als nothwendige Entwicklung des Guten nimmt, wird der so beschaffene Anfang selbst nicht genetisch aus einem Princip abgeleitet, ist nicht auf eine wirkliche oder selbständige Ursache zurückgeführt, sondern was jetzt ist, wird unerklärt als immer so gewesen aufgestellt, und demselben nur der Zeitbegriff eines Anfangs vorangestellt, ein bloß formal logischer Begriff statt eines realen Princips. Das Bewirkte, das Verursachte wird als das sich selbst Verursachende gefaßt, und so Beides miteinander confundirt.

Die Schriftlehre giebt jedenfalls mehr als ein solches quid pro quo. Sie weist uns für das menschlich Böse auf einen Anfänger des Bösen in der unsichtbaren Welt, in der Geisteswelt, setzt aber in den Anfänger das Böse selbst nicht schon als ursprüngliche Natur, als natürliche Mangelhaftigkeit oder gar Nothwendigkeit, sondern faßt es als ethische Naturverkehrung, als Lüge.*) Sie enthüllt uns also wenigstens das Vermittlungsglied, den ethischen Durchgangspunkt der Entstehung des Bösen. Der Ursprungspunkt selbst bestimmt sich uns aus der Schrift jedenfalls negativ dahin, daß er weder in Gott, noch im ursprünglichen Zustand irgend eines geschaffenen Wesens zu suchen und zu setzen ist. Der Gott der Schrift erscheint durchaus als der absolut Gute und Heilige, in seinem Wesen und Wirken keiner activen und passiven Versuchung zum Bösen fähig (Jak. 1, 13); er ist in sich selbst die absolute Negation des Bösen, wie dieses die Negation des Göttlichen ist. Das Böse erscheint im Ver-

*) Ὁ διαβολος ψευστης ἐστιν (Joh. 8, 44) und mit Lügen beginnt er seine Operation am Menschen. Gen. 3, 4 f.

hältniß zu Gott als Wesenswiderspruch (σκοτος gegenüber unwandelbarem Licht), als Willenswiderspruch (ἐχϑρα, παρακοη), als Ordnungswiderspruch (ἀνομια, ἀδικια gegenüber dem νομος Gottes und seiner δικαιοσυνη). Auch die von Gott geschaffene Welt ist bei ihrem Ursprung nicht nur sehr gut im Ganzen, sondern gut bis ins Einzelne, sie ist in ihrer unsichtbaren, wie in ihrer sichtbaren Seite, also im Engel, wie im Menschen von Grund aus bestimmt aus Gott und zu Gott; und niemals gilt das Böse für Gott als Mittel des Guten. Dieser Gedanke ist nicht nur durch den von Anfang bis zu Ende festgehaltenen Sühnungsbegriff und Gerichtsbegriff gegenüber dem Bösen ausgeschlossen; der Gedanke ist Röm. 3, 5—8 in Kürze mit aller Energie moralisch verworfen als etwas, wodurch alle göttliche Gerechtigkeit aufgehoben würde. Vgl. eine schöne Bemerkung von Roos, Einleitung in die Geschichten des Alten Testaments I. Th. § 71 in m. Lehrwiss. S. 242. II. Aufl. S. 228. Wir haben aber auf der andern Seite bereits S. 219 ff. gesehen, wie das Böse dennoch nicht schlechthin ohne Gott möglich und wirklich ist, wie es vielmehr im allgemeinen Urverhältniß Gottes zur Welt seinen Raum hat, nämlich in der göttlichen Passivität, die mit der Activität verbunden ist. Diese göttliche Passivität besteht aber darum, weil dieselbe allein die Selbstexistenz einer Welt ermöglicht. Diese göttliche Passivität läßt dem intelligenten Geschöpf die Selbstverwendung seiner Naturausstattung und die durch Selbstentscheidung bedingte Entwicklung frei zur selbständigen Stellung und Vollendung in Gott.

Aus dem Dargelegten ergiebt sich nun:

1. Es liegt wohl die **Möglichkeit des Bösen**, nicht aber die Causalität desselben, in dem objectiven Grundverhältniß zwischen Gott und Welt, in der göttlichen Passivität und der in ihr wurzelnden creatürlichen Selbständigkeit; und auch als möglich ist das Böse nur gesetzt um des Guten willen, d. h. vermöge der creatürlichen Grundbestimmung, die anerschaffene Selbständigkeit zu entwickeln zum persönlichen Selbstbestehen in Gott, oder das in die Natur gelegte Abbild Gottes zum ethischen Abbild in der Persönlichkeit auszubilden. Man kann wohl sagen: Die **Freiheit zum Bösen** und so die **Möglichkeit** desselben ist Mittel für die Entwicklung der Selbständigkeit in Gott, aber nicht das Böse selbst, nicht sein Wirklichwerden ist dies Mittel, vielmehr ist das Böse wesentlich das sich selber Setzen ohne Gott und damit wider Gott. Denn das Negiren, das „Ohne Gott" ist nicht nur ein nicht Jasagen, sondern ein Neinsagen gegen Gott. Das Böse ist der selbstische Gegensatz gegen Gott, daher auch das Ende des Bösen gerade die Aufhebung der Selbständigkeit ist; denn es ist die fundamentalste Lüge des Geschöpfs: „Ich bin ein Selbst ohne Gott und werde es immer mehr ohne ihn," während das Ich in der Wahrheit eben nur ein von Gott und für Gott gesetztes Selbst ist, Creatur ist. Ist nun aber das Böse selbst nicht nothwendig um des Guten willen, nicht Mittel für das Gute, sondern der das Gute ausschließende Widerspruch, so ist dagegen **nothwendig für das Gute von vornherein die Krisis zwischen Gut und Bös** d. h. **die kritische Selbstentscheidung des selbstbewußten Geschöpfs**, ob und wie dasselbe als ein Selbst, das es ist, sich in Gott und zu

Gott bestimme oder nicht. Diese Entscheidung ist nothwendig. Was nämlich von Gott und durch Gott als ihm gleichartig, als abbildlich geschaffen ist und so besteht, das muß auch, da Wesen und Form des Göttlichen eben die Freiheit ist, sich frei aus und in sich selber bestimmen, und da die Urwahrheit des geschöpflichen Selbstlebens eben als geschöpfliches darin besteht, daß es nur von und durch Gott, den Schöpfer, besteht —, so fragt es sich vor Allem, ob das intelligente (selbstbewußte) Geschöpf eben in dieser gegebenen Ur-Wahrheit sich mit seiner freien Selbstbestimmung erfaßt und darin sich behauptet, ob es also aus seinem Schöpfer und zu demselben hin sich bestimmt, und so mit ihm sich selbst stetig vermittelt, sowie die von ihm abhängige Creatur. Diese Selbstentscheidung für Gott ist allerdings Selbstverleugnung, sofern damit das unbedingte Selbstwollen, das Selbstseinwollen ohne Gott verleugnet werden muß, nicht aber ist das Selbstbewußtsein und das Selbstseinwollen an und für sich zu verleugnen, denn zum Selbstsein ist das bewußte Selbst eben befähigt und bestimmt, damit es freie, selbständige Persönlichkeit in Gott werde, d. h. Gottes persönliches Bild. (Vgl. oben S. 338 ff. über die gotteskindschaftliche Freiheit.) Es fragt sich also vor Allem, ob das Geschöpf, wie es von Gott als abbildliches Selbst gesetzt ist, auch selber sich als solches setzt in Gott und für Gott, oder ob es ohne ihn und wider ihn sich selber setzt und so sein Gegenbild wird. — Dies ist die praktische Prüfungsfrage. Diese hat nicht nur ihr heiliges Recht, sondern ihre wesentliche Nothwendigkeit sogleich im Anfang der selbständigen geschöpflichen Entwicklung und auf jeder neuen Stufe

derselben, denn nur durch die freie Selbstentscheidung zwischen Gut und Bös, zwischen „in Gott" oder „ohne Gott" wird ein gerechtes Urtheil über den persönlichen Werth begründet. Sofern denn solche kritische Prüfungen eben auf ethischer Nothwendigkeit beruhen, stellen sie sich dar als göttlich geordnete Versuchung, πειρασμος im Sinn der Prüfung, d. h. als Erprobung fürs Gute, nicht aber als Reizung zum Bösen. In diesem letzteren Sinn versucht Gott nicht, sonst würde Gott auf die Abkehr von ihm hinwirken, statt auf die Einkehr in ihn, d. h. Gott würde mit sich selbst streiten. Jak. 1, 13 f. Ob nun das intelligente Geschöpf mit einem höheren oder mit einem geringeren Maß von Kraft in seiner Natur und von Macht in seiner Stellung ausgestattet ist, davon hängt es keineswegs ab, ob Versuchung überhaupt eintritt oder nicht eintritt, auch nicht, wie sie ausfällt. Bei jedem Maß der empfangenen Kraft und nach dem Maß derselben handelt es sich um die kritische Probe für die Selbstverwendung der Kraft und muß sich auch Versuchung bilden; denn der Reiz des für sich Seinwollens liegt bei allen bewußten Geschöpfen eben im Bewußtsein ihrer selbständigen Existenz und in den damit empfangenen Kräften und Gütern, über welche das Selbst zu gebieten hat. Je mehr Kraft und Macht, desto mehr Selbstgefühl liegt in einem selbstbewußten Geschöpf, also auch desto mehr Reiz zum Selbstischen; ebenso aber wieder desto mehr Vermögen, Aufforderung und Verpflichtung sich mit Gott zu vermitteln, das geschöpfliche Grundbewußtsein, daß die ganze eigene Ausstattung etwas von Gott Empfangenes ist, festzuhalten und so die Versuchung zur Selbstsucht zu überwinden

in treuer Hingebung an den Schöpfer. Die Versuchung tritt also auf der höchsten Stufe der geistigen Creatur, bei den Engeln, ebenso naturgemäß ein, wie bei den Menschen, nur in anderer Art und in anderem Maß, und die Einen wie die Andern haben in dem ihrem geschöpflichen Selbstbewußtsein eingesenkten Gottesbewußtsein das ihrer Versuchung entsprechende Vermögen, die Probe zu bestehen. Sobald nun aber in der Selbstentwicklung der selbstische Gegensatz sich bildet, ist eben damit ein widergöttliches Grundprincip in das Geschöpf eingetreten, eine die Ur-Wahrheit verleugnende Lüge. Und ist schon der ursprüngliche Stand in Gott nicht einmal behauptet worden mit der noch unverletzten Kraft, so ist nachher mit der bereits gebrochenen Kraft der von vornherein preisgegebene Standpunkt noch viel weniger wieder zu erobern, es trete denn eine entgegengesetzte höhere Macht hinzu, was dann aber nur geschehen kann unter Einhaltung der ethischen Bedingungen und Gesetze, da das Ganze ein ethischer Prozeß ist. Mit jeder neuen kritischen Wendung oder Versuchung tritt der schon von vornherein principmäßig gewordene Reiz der Selbstigkeit nur in verstärkter Kraft hervor, und mit jedem neuen Sieg potenzirt sich dieser Reiz. Umgekehrt muß die Versuchung, von vornherein bestanden, auch die persönliche Kräftigkeit in Gott steigern zur Kraft des freien Princips und die Position in Gott eine immer entschiedenere werden, indem die richtige freie Kraftverwendung immer mehr Uebung und Tüchtigkeit gewinnt. Also der freie Selbstbestimmungsact, namentlich der erste, sei er nun guter oder böser Art, geht über in ein zuständliches Selbstsein, das den Charakter des guten oder bösen

Actes, aus dem es entsteht, nicht nur in sich bewahrt, sondern fortentwickelt als eine sich stetig steigernde Macht, als ein siegreiches Princip. — Uebrigens auch beim siegreichen Fortschritt im Guten ist Versuchung und Möglichkeit des Falles noch nicht absolut aufgehoben, solange das Selbst noch nicht vollständig in Gott eingegangen ist und Gott in das Selbst. Denn indem man siegt und wieder siegt, liegt auch in der gesteigerten Kraft und Tüchtigkeit immer wieder die Versuchung nahe, sich selbst darüber zu preisen, statt Gott. Wohl aber vermindert sich mehr und mehr die Möglichkeit des Falls mit dem Fortschritt der Selbstverleugnung und der Hingebung an Gott, indem eben damit nicht nur die persönliche Ueberwindungskraft sich steigert, sondern auch das göttliche Eigenthumsrecht an die Person und damit wieder die göttliche Bewahrung, Leitung und Kräftigung derselben. In dem bisher angegebenen Sinn spricht nun die Schrift überall von den göttlichen Versuchungen als pädagogischen Mitteln, selbst bei Christus. Sie erscheinen als allgemeine Erziehungs- und Bewährungsmittel,*) die allein ein gerechtes Urtheil über den persönlichen Werth begründen. Deut. 8, 2. Matth. 25, 20—23. 29. 2 Tim. 2, 5. Sie bestimmen sich nach dem jeweiligen Maß der Kraft, die dadurch geübt und bewährt soll werden und aus der Uebung auch den Lohn schöpfen. Als solcher Lohn wird genannt Heiligung in Gott, Weisheit im Guten, Frieden der Gerechtigkeit, der Alles überwindet. 1 Kor. 10, 13. Ps. 11, 4 f.

*) Lehrwiss. S. 244 f. II. Aufl. S. 230 f.

Ebr. 12, 7—11. 5, 14. Röm. 12, 21. 16, 18 f. 1 Petr. 1, 7. Jak. 1, 2—4. 12. — Wo aber der göttlichen Versuchung in der Schrift ein böser Zweck zu unterliegen scheint, wurzelt dies immer im göttlichen Strafverhältniß zur schon vorhandenen Sünde. (Davon unten.)

Nach dem Bisherigen ist also vermöge der Natur des Guten Versuchlichkeit oder Möglichkeit, zum Bösen angeregt zu werden, kritische Nothwendigkeit für jedes zur Gottähnlichkeit berufene Geschöpf, und Versuchung als Probe der Selbstentscheidung gegenüber der Anregung zum Bösen ist und bleibt allerdings der nothwendige Durchgangspunkt für die freie Entwicklung zur Selbständigkeit in Gott, zur persönlichen Gottähnlichkeit; Versuchung ist Bedingung und Mittel des Guten; nicht aber ist dies das Böse selbst, d. h. der selbstische Gegensatz zu Gott. Von diesem aus potenzirt sich vielmehr durch jede neue Krisis die fundamentale Lüge eines Selbstseins ohne Gott, statt die fundamentale Wahrheit des Selbstseins in Gott, die retrograde Fehlentwicklung, nicht die ins Höhere und Vollkommene fortschreitende Normalentwicklung. Es fragt sich nun noch

2. wie die Möglichkeit des Bösen, die in der Versuchlichkeit und in der wirklichen Versuchung der selbständigen Geschöpfe gegeben ist, und wie ferner die wirkliche Entstehung des Bösen, sowie sein relatives Bestehen sich rechtfertigt aus den Eigenschaften des göttlichen Wirkens in der Welt, aus der göttlichen Heiligkeit als der Einheit von Güte und Gerechtigkeit, und aus der göttlichen Weisheit. (s. m. Lehrwissensch. S. 245—247. II. Aufl. 231—233.) Wir haben dabei anzuknüpfen an die göttliche **Heiligkeit**. Diese hat

nämlich, (wie wir fanden S. 258 ff. 268) nur als Einheit der Güte und Gerechtigkeit in der Welt ihre Wahrheit, und hat an der Weisheit ihre stete Verwirklichung (s. S. 257). Zum Begriff der göttlichen Güte gehört es nun, daß sie für alle Momente und Zustände der geschöpflichen Entwicklung das entsprechende Gute bereit hat. Sie hat nun aber, wie wir fanden, für die mögliche und wirkliche Fehlentwicklung eine Gnadenfülle bereit, die theils durch Versöhnung wieder zurechtbringt, theils die Ausscheidung der unversöhnlichen, der incurabeln Theile überschwenglich ersetzt durch die schöpferische Vollendung des Conservirten. Dagegen gehört es zum Begriff der göttlichen Gerechtigkeit, daß sich Vollendung und Ausscheidung nur am selbständig entwickelten Leben vollziehen kann, nur rechtmäßig sich vollzieht als Lohn und Strafe d. h. als die nach dem selbständigen Thun und Lassen bemessene Vergeltung. Sonach ist auch vermöge der Einheit der göttlichen Güte und Gerechtigkeit die kritische Probe der Selbstentwicklung ebensowohl als nothwendig gesetzt, wie als zulässig in allen ihren Consequenzen. — Allein wie ist nun, wenn durch die kritische Probe das Böse zur Wirklichkeit wird, in der Welt selbst der wahre Lebensbegriff gesichert, so daß in der geschöpflichen Entwicklung dem Bösen einmal kein unverschuldetes Entstehen möglich ist und wieder kein das Gute annihilirendes Bestehen? Das Erste widerspräche der göttlichen Gerechtigkeit, das Zweite der göttlichen Güte. Wie wird also die kritische Probe, sofern sie ins Böse wirklich umschlägt, mit der göttlichen Güte und Gerechtigkeit ausgeglichen, nicht nur durch äußerliches Hinzutreten derselben, wie ein Deus ex machina, sondern aus

der Innerlichkeit des göttlichen Weltbegriffes heraus? Dieß führt uns eben auf die göttliche **Weisheit.** Zu ihrem Begriff gehört es (nach dem Früheren), daß die göttlichen Gedanken d. h. die guten und gerechten Normalbestimmungen des göttlichen Wirkens nicht etwas der Welt Aeußerliches sind, sondern in der Weltorganisation selber liegen als die Wahrheit, als die der Urrealität entsprechende ewige Realität des Lebens. Als solche tragen und bestimmen sie den Weltorganismus im Ganzen und im Einzelnen. Allem geschöpflichen Leben ist so für immer die Wesenheit und die Wahrheit seines Bestehens schon gegeben in seiner ursprünglichen Organisation, im göttlichen Maß und Gesetz seiner Natur. Darin nur ist und bleibt es, was es ist, wird es, was es werden kann und soll. Das Bedingtsein durch höhere, schöpferische Bestimmungen giebt sich ja daher jedem intelligenten Geschöpf unmittelbar zu fühlen und zu wissen in seinem ganzen Sein und Wesen, in seiner Natur und seiner Thätigkeit. Also die Grundbedingung aller wahrhaften Selbstentwicklung, sich nämlich als von Gott gesetzt und bedingt zu verhalten, ist jedem intelligenten Geschöpf so nahe gelegt, so tief einorganisirt, als sein Selbstbewußtsein; mit dem unmittelbaren Selbstbewußtsein hat es auch das Geschöpfs- und das Schöpfer- oder Gottesbewußtsein. So kann nun das Böse, die selbstische Abweichung vom geschöpflichen Grundbewußtsein und seiner Grundbestimmung, das Sichsetzen ohne Gott und wider Gott, einmal gar nicht entstehen, ohne sich unmittelbar im innersten Lebensbewußtsein zu verrathen als Negation der Grundwahrheit, als Naturverkehrung, als Lüge und Irrwesen. Hierin heiligt sich also die göttliche Güte

in ihrer regelnden oder gesetzgebenden Gerechtigkeit, sie macht das unverschuldete Entstehen des Bösen unmöglich. Weiter aber, indem das Böse nur entstehen kann als Nichtbestehen in der Urwahrheit, als das, was der Grundbestimmung des göttlichen Selbstbewußtseins, der ewigen Realität des Lebens im Schöpfer sich begiebt, also sich entleert, so zieht es auch das Geschöpf, welches das Böse hegt, immer mehr in die nichtige Leere hinab, in die ματαιοτης, in ein erlogenes Scheinleben und in die Verzehrung des Todes. Das Böse mordet, wie es lügt. Das Nichtbestehen in der Wahrheit bringt um die Wahrheit des Bestehens. Joh. 8, 44. 3, 19—21. Ps. 4, 3. Prov. 30, 8. 1, 30—32. So heiligt sich die göttliche Güte also auch in ihrer richtenden Gerechtigkeit: Wie dem Bösen kein Recht wird zum Bestehen (dieses vielmehr schon in seinem Entstehen aufgehoben wird), so wird ihm auch keine Möglichkeit zum Bestehen. Dies eben ist die Weisheit Gottes, wonach in seinem Schöpfungssystem Alles so angelegt und zusammengeordnet ist, daß er auch das Widergöttliche, das Böse kann aufkommen lassen, ohne daß demselben damit die Lebensmacht anheimfiele, daß vielmehr das Böse, indem es sich selbst das Leben giebt, zugleich (als Uebel) sich das Leben wieder nimmt, daß seine Mutter, die Lüge, in der Stunde seiner Geburt nur eine Todesgeburt zur Welt bringt. Allein noch eine positive Seite haben wir ins Auge zu fassen. Mit derselben göttlichen Immanenz, welche die ewige Grundgesetzlichkeit und Grundrealität des Lebens bildet, ist der Welt auch eine unauflösliche Lebenskraft inne, über die sie selbst jedoch nicht Herr ist, wie wir sahen. Wie nun diese das Böse ab- und

ausstößt als das unwahre, irreale Afterleben, organisirt sie mitten im Todesgericht über dem Bösen immer wieder ein Neuleben und eine fortschreitende höhere Lebensentwicklung nämlich aus den in der Wahrheit conservirten Elementen; und so heiligt sich die göttliche Gerechtigkeit gegen das Böse auch wieder als die vollendende Güte, oder als die Güte, die alles Böse nicht nur während der Zeit seiner Entwicklung erträgt, sondern es auch überwindet in seiner entwickeltsten Form, und Alles vollkommen gut macht, wie sie den Anfang gut gemacht hatte.

Aus dem Ganzen der bisherigen Ausführung erhellt, daß zwar die Möglichkeit des Bösen in dem objectiven Grundverhältniß zwischen Gott und Welt, in dem Schöpfungssystem liegt, als einem System göttlicher Passivität und creatürlicher Freiheit, daß aber dennoch die Wirklichkeit des Bösen nur durch einen subjectiven Mißbrauch des Schöpfungssystems zu Stande kommt, und daß schon in der ganzen Anlage des Schöpfungssystems die Negation dieses Mißbrauchs liegt, einerseits nämlich, die moralische Verwerflichkeit des Bösen als Empörung gegen die Grundlagen des Seins und die Unmöglichkeit seines Bestehens, andrerseits die Möglichkeit und Wirklichkeit seiner absoluten Ueberwindung im Schöpfungssystem; weder das Böse selbst entgeht seinem Recht und Gericht, noch mit ihm entgeht etwas der göttlichen Güte und dem vollen Weltbegriff.

Wir gehen nun nach diesen Grundbestimmungen, die sich uns theils im Sündenfall selbst, theils in der Versöhnung und dem Weltgericht concret ans Licht stellen werden, über zu

§ 18.

Der Abfall in der unsichtbaren Welt oder die bösen Geister.

1. Einige leitende Ideen, wie wir uns den Abfall höherer Geister zu denken haben. Auch das Leben in der unsichtbaren Welt, das Geisterleben, ist nicht mit seinem Ursprung schon fertig und vollendet. Es ist wohl eine höhere Organisation, als die unsrige, aber nicht eine wesentlich andere, sondern sie ist mit der sichtbaren Welt in Ein geschöpfliches System befaßt (§ 15) und so auch in Ein Grundgesetz, in das der Entwicklung. Sofern denn die höhern Geister nicht schon vollendet geschaffen und nicht von Haus aus unfehlbar sind, d. h. so wenig Gott sind, als wir es sind, haben sie auch die allgemeine kritische Probe zu bestehen, die Probe der Selbstentscheidung in Bezug auf die Selbstverwendung ihrer Naturgabe. Was nun

a) die Möglichkeit einer Fehlentwicklung, eines Falls bei den Geistern betrifft, so ist dieselbe (wie schon § 17 bemerkt wurde) keineswegs ausgeschlossen durch das höhere Maß von ursprünglicher Kraftbegabung, denn die Versuchung liegt eben im Kraftbesitz und Kraftbewußtsein, und so liegt namentlich auch in der höhern Intelligenz der erhöhtere Reiz und die umfassendere Möglichkeit, sich in dem zugewiesenen Machtbereich selbstisch als eigenes Centrum zu setzen und zu behaupten. Sagt man aber, eine höhere Intelligenz mußte wenigstens einsehen, daß diese naheliegende Möglichkeit am Ende aller willkürlichen Entwicklung aufs Eitle hinauslaufe, so hat eben das Nächstliegende mehr

Reiz als das ferne Ende, und das zunächst Mögliche wirkt stärker als die mögliche Zukunft. Um aber die endliche Eitelkeit einer beginnenden Abwendung von Gott zu erkennen, muß die Intelligenz schon ihre Stellung in Gott eingenommen haben, d. h. sie muß eben in der ersten Prüfung die Reize der Selbstigkeit schon überwunden haben. Kurz die Einsicht von der Eitelkeit selbstischer Entwicklung ist eine sittliche Einsicht, eine zu erringende Weisheit, nicht ein unmittelbar gegebener Verstand. Es sind eben zwei Pole zu vermitteln durch freie richtige Zusammenordnung, ein unmittelbares Selbständigkeitsgefühl und ein Abhängigkeitsgefühl, das aber erst mittelbar durch freithätige Selbstbestimmung im Selbstbewußtsein sich reflectirt. Weiteres Wissen entwickelt sich erst durch das Bestehen der Prüfung, in welcher die Creatur sich persönlich in Gott zu setzen hat, und dazu gehört negativ das Abweisen des in der eigenen Kraft und Intelligenz liegenden Reizes, sich damit für sich selbst zu setzen, und positiv das durch freiwillige Selbsterkenntniß vermittelte Festhalten der Abhängigkeit von Gott, d. h. der Gehorsam, die persönliche Unterwerfung unter die schöpferische Grundbestimmung, unter das göttliche Gesetz. Der erste normale Gebrauch der Selbständigkeit besteht denn eben darin, selbständig sich abhängig zu machen von Gott als dem Schöpfer. Damit wird das Selbständigkeits- und das Abhängigkeits-Gefühl eben in richtiger Intelligenz ausgeglichen, während die verkehrte Intelligenz darauf gerichtet ist, die Selbständigkeit von der Abhängigkeit loszumachen. Es gilt also für alle intelligente Creatur, für die höchste wie für die niederste, von vorn-

herein sittliche Selbsterfassung in Gott, die fundamentale Selbstverleugnung; ohne das erfaßt sich die Creatur nur in der eigenwilligen Selbständigkeit ihrer intelligenten Kraft und Macht, isolirt vom inneren Gottesgesetz, und die Verstandesschärfe, indem sie der Selbstverleugnung abgeneigt ist, entwickelt ihre ganze Macht eben dafür, die dem Selbstgefühl widerstreitende Abhängigkeit zu bestreiten, die verhaßte Nothwendigkeit der Selbstverleugnung sich zu verhüllen und sie zu umgehen. (Vgl. m. Christl. Reden VI. S. 309 f.) Die Intelligenz schreitet fort in der Consequenz ihres selbstischen Centrums, ihres Selbstgefühls, und durch Verkehrung des Centrums verkehrt sich auch der ganze Horizont, die Weltanschauung im Ganzen und Einzelnen — kurz: die richtige Selbsterkenntniß und Welterkenntniß ist ethisch bedingt durch die freithätige Anerkennung der eigenen und der allgemeinen Abhängigkeit von Gott, d. h. durch Gehorsam. Es ist also nicht Schwäche oder Mangel an Intelligenz, was das Böse gebiert und ausbildet, sondern ist die Intelligenz von Haus aus stark, so bewahrt sie ohne die fundamentale Einkehr in Gottes Gesetz so wenig vor Selbstsucht, daß sie nur Helden der Selbstsucht und der Sophistik macht; ihr Räsonnement ist blendend, ihre Irrthümer und Fehlgriffe sind glänzend; u ihre falsche Grundidee aufrecht zu erhalten, ist sie unerschöpflich in Scheingründen, Mitteln, Wegen und Formen, ist genial, ist raffinirte Dialektik; alles Mögliche wird mit blendendem Schein aufgeboten für das falsche Prinzip, für das Selbstische.*)

*) Daß wir Menschen im bösen Denken und Handeln, in der theoretischen und praktischen Durchführung eines falschen Princips nicht so

Der Gegensatz des Selbstes gegen Gott ist dann freilich Thorheit, weil es Grundlüge ist, aber die Lüge ist sittliche Thorheit, nicht intellectuelle, es ist unsittliche Selbstverblendung eines von Gott sich abwendenden Verstandes. Sofern nun auch die höheren Naturen nicht als perfecte Wesen beginnen, sondern als perfectible Wesen in Bezug auf Intelligenz wie auf Sittlichkeit, sofern ist auch bei ihnen die Möglichkeit des Bösen gesetzt, oder kurz gesagt: *mit der Perfectibilität ist überall auch die Corruptibilität gesetzt*, und so ist auch in der Schrift den Engeln nicht schon fertige Vollkommenheit zugesprochen, sondern das allgemeine Prädicat der intelligenten Creatur, die Versuchlichkeit und Fehlbarkeit. Hiob 4, 18. 15, 14 f. 25, 5. Und der reelle Beweis, daß die Schrift Fehlbarkeit auch in der unsichtbaren Welt annimmt, liegt eben darin, daß sie abgefallene Geister auftreten läßt.

b) Wenn nun aber einmal das Böse bei den höhern Geistern entstanden ist, so ist dasselbe doch nicht in sich selbst schon absolut, sondern ist wieder nur zu denken in der allgemeinen creatürlichen Lebensform, d. h. in der *Form der Entwicklung*; man darf sie also nicht ohne Weiteres als

durch und durch consequent sind, wie der Teufel, das ist gar nicht Folge unseres größeren Verstandes und Scharfblicks, sondern umgekehrt, unseres geringeren, ist überhaupt Folge der Beschränktheit und Gebundenheit unserer Natur. Der Mensch *kann* nicht so weit gehen; nicht: er ist zu gescheidt, so weit zu gehen. Und nicht nach dem verschiedenen Maß der angebornen Intelligenz ist der Eine unter den Menschen gut, der Andere bös; sondern nach dem verschiedenen Maß ist der Eine nur besser oder schlechter, ist weiser, stärker im Guten, oder schlauer, consequenter im Bösen, jenachdem das Gute oder das Böse Princip seines Selbstes ist.

die absolut bösen Wesen definiren. Die Abkehrung von Gott ist nicht mit dem Anfang schon bis in ihre ganze Tiefe vollendet, obgleich die Consequenz des Princips oder die Entwicklung desselben eben bei den Geistern als unveränderlich gesetzt ist, dies vermöge des Charakters der Unveränderlichkeit, welcher der übersinnlichen Welt als ewiger zukommt (s. § 15 über die Engel). In allmählichem Fortschritt also entwickelt sich das in die Geister eingedrungene Böse consequent fort. Auch dies legt sich in der Schrift dar. Die bösen Geister erscheinen keineswegs als absolute Atheisten, nicht als Wesen, welche das Dasein Gottes negiren, oder das Verhältniß zu Gott total abgebrochen haben. Jak. 2, 19. Vgl. 4, 7. Matth. 4, 10 f. Die bösgeistige Macht entwickelt sich in der Schrift überhaupt an und mit der Menschengeschichte; diese ist für sie eben der Stoff der falschen Selbstponirung und Selbstpotenzirung, wie für uns die Natur solcher Stoff ist. Namentlich erklärt sich aus dem angegebenen Entwicklungsbegriff des Bösen die Haltung, welche der Satan z. B. noch im Buch Hiob Cap. 1 und 2 innehat, wo er noch in Gesellschaft der übrigen Gottessöhne Zutritt vor Gott im Himmel hat (vgl. 1 Kön. 22, 21. Sach. 3, 1 f.), während erst Apokal. 12, 8 ff. die Verbannung aus dem Himmel erfolgt. Er erscheint im Buch Hiob nicht als das ausgesprochene böse Princip, sondern als Aufsicht führender und das Böse auskundschaftender Diener Gottes, und auf Grund hievon als der den Menschen versuchende und verklagende Geist, also operirend mit der Legalität des Rechts. 1 Kön. 22, 21. 2 Chron. 18, 20. 1 Chron. 22, 1. Sachar. 3, 1. In diesem ursprünglichen Zug möchte ein

Wink liegen, wie die Verschlimmerung eines solchen Geistes ich entwickeln konnte, nämlich als Lüge, Untreue gegen die Wahrheit eben im Interesse des selbstsüchtigen Beherrschens nd Benutzens der zugewiesenen Macht.

Es beruht dieses Verhältniß auf demselben Gesetz der öttlichen Reichsökonomie, welches Christus, der ja nur das in menschliche Abbild des göttlichen Wirkens ist, in seinem erhältniß zu Judas darstellt. Von Judas hatte der Herr reits Joh. 6, 70 gesagt: ἐξ ὑμων εἱς διαβολος ἐστιν, ch behält er seinen Zutritt zum Herrn in der Jüngerrolle. benso wird Judas mit seinen verdächtigenden Reden zuge- ssen, und wird nur mit Sachgründen widerlegt Joh. 6, 64 ff. , 4 ff. So geht es fort, bis sein Maß voll ist, d. h. s sein Verräther-Charakter völlig entwickelt war; da wird m auch der Stempel desselben öffentlich aufgedrückt. Luk. , 48. Die göttliche Langmuth hält das Entwicklungsrecht llig auch im Schlechtesten und Gott kann das Böse vermöge ner Macht und Weisheit durchführen lassen; dies beruht nicht f einer Güte, die vom Recht absieht, die indifferent ist, ndern beruht eben darauf, daß Güte und Gerechtigkeit in ott sich durchdringen und sich gegenseitig bestimmen (po- lär: daß nie gerichtet wird vor der Zeit). Darnach hat ährend der Entwicklungszeit auch der Satan noch Zutritt r den göttlichen Thron, denn der göttliche Thron centra- irt in sich den allseitig unparteiischen Rechtsbegriff; auch der oshafte behält Zutritt mit seinem Anbringen, behält Frei- it seiner Wege, solange Beides auf einen realen Rechtstitel stützt ist, also namentlich auf das allgemeine Prüfungsrecht, ersucher) und auf fremde Vergehen (Verkläger). Die

Widerlegung und die Ueberwindung geschieht vom göttlichen Thron aus nur rechtlich, nicht gewaltthätig, nur durch gesetzmäßige Entwicklung des Guten und des Bösen. Das Gute muß rechtlich bestehen, das Böse muß rechtlich unterliegen. So erfolgt denn auch die Ausstoßung des Satans aus dem Himmel und aus seiner Verklägerrolle erst, nachdem der Rechtsgang der Erlösung nicht nur objectiv, sondern auch subjectiv seine Entwicklung durchlaufen hat; und diese mußte eben daher einen Rechtsgang einschlagen, um zu Stand zu kommen, und muß in den Subjecten als gerechte sich bewähren, um diese sich anzueignen. Apok. 12, 9 ff. Und zwar erfolgt diese Ausstoßung nicht durch einen göttlichen Machtstreich, sondern durch den nun siegreich durchgeführten Kampf der guten Engel. Diese haben in ihrer Sphäre das eingedrungene Böse durch selbständige Bekämpfung auszuscheiden, wie die wiedergebornen Menschen innerhalb des irdischen Kreises. So wird das Böse innerhalb der Sphären des Universums von Posten zu Posten immer tiefer herabgedrückt, seine Entwicklung wird durch alle Stationen zur Krisis geführt, bis seine endgerichtliche Ausstoßung erfolgt. Apok. 20.

Indem nun auch die Geisterwelt in ihrer eignen Bosheit und namentlich in ihrem Einfluß auf unsre Welt einer allmählichen Entwicklung unterliegt, muß mit dieser Entwicklung auch die Enthüllung ihres Wirkens unter den Menschen Schritt halten und hierin liegt der innere Erklärungsgrund für die Erscheinung, daß im A. T. von dem Einfluß der bösen Geister anfangs nur selten und in verhüllten Andeutungen die Rede ist, häufiger und offner bereits mit dem Exil: denn hier war es, wo das Heidenthum, das nach bib-

lischem Begriff die Efflorescenz satanischer Macht ist, den bisherigen Gottesstaat überwältigte, nämlich eben auf Rechtsgrund, worauf die ganze satanische Macht über die Menschen beruht, d. h. auf die eignen Sünden des Volkes Gottes hin. Am bestimmtesten aber wird die bösgeistige Macht in der Menschheit enthüllt erst im N. T. mit der Erscheinung Christi, denn da hatten die Zeiten in jeder Beziehung ihre Füllung erreicht; die Entwicklung war jetzt zur entscheidenden Katastrophe zwischen Licht und Finsterniß gediehen. In dieser ganzen Allmählichkeit der Offenbarung über die bösen Geister lag aber zugleich ein natürlicher pädagogischer Gang. (Vgl. Lehrwissensch. § 21.) Im Anfang war der Mensch wie ein unmündiges Kind nur in einem umsichtig abgemessenen Gesichtskreis zu erhalten, er hätte namentlich den Blick in die finstere Welt der geistigen Bosheit noch nicht ertragen; für den Anfang konnte daher nur verschleiert und andeutungsweise davon die Rede sein. Mit der weitern Enthüllung dieser geistigen Welt, mit der factischen und didaktischen im Exil schloß sich dann auch eine deutlichere und vollständigere Eröffnung über die guten Engel als das Gegengewicht an, und die neutestamentliche Bestimmtheit und Unumwundenheit in Bezug auf das satanische Reich hat bereits den Messiasbegriff, den Erlöser und die Erlösungslehre zur Seite. —

c) Die besondere Art des Bösen in den Geistern. Schon im Allgemeinen ist das Prädicat der unsichtbaren Welt (wie wir § 15 fanden) das Ewige, *αἰώνιον*, d. h. das unveränderlich sich Entwickelnde. Unter dieses Prädicat fällt denn auch das einmal eingetretene Böse in der unsichtbaren Welt. Weiter, indem die unsichtbaren Wesen ihrer

ganzen Natur nach Geister sind, muß sich bei ihnen auch das Böse qualitativ anders gestalten als bei uns; es muß sich, einmal aufgenommen in ihre Natur, durchaus geistig gestalten, d. h. durchaus als falsche Geistigkeit, als Negation der heiligen, der göttlichen Geistigkeit, als Sünde wider den heiligen Geist, oder da Geist eben Princip der Persönlichkeit ist, so muß das Böse bei den Geistern als etwas durchaus Persönliches sich gestalten, als durchaus Selbstbewußtes und Freies, als Lüge, nicht als bloßer Irrthum. Joh. 8, 44. Daher die Schrift die bösen Geister nicht erlöst werden läßt. Ebr. 2, 16: *οὐ γαρ δηπου ἀγγελων ἐπιλαμβανεται.* Matth. 25, 41. Bei uns dagegen wird das Böse zunächst aufgenommen in Folge von Irreleitung (*ἀπατη*), nicht von eigener Lüge (wovon unten), und dann, da wir eine aus Geistigem und Materiellem gemischte Natur haben, gestaltet sich das Böse bei uns als etwas theilweise Unbewußtes und Unfreies, als Naturleben, als *σαρξ*, das erst durch das geistige Gesetz uns als böse zur Erkenntniß gebracht werden muß (Röm. 7). Vermöge der Eigenthümlichkeit ihrer Natur und der Superiorität ihrer Stellung sind denn die abgefallenen Geister als geistige Principien der Bosheit zu denken, als persönliche Mächte des Bösen. Dies ist keineswegs ein vernunftwidriger Gedanke. Ist die Persönlichkeit überhaupt die Voraussetzung der Möglichkeit des Bösen, so involvirt auch die höchste geschöpfliche Stufe der Persönlichkeit die höchste Culminirung des Bösen. Die primitive Form, in welcher das Böse entsteht und besteht, ist eben die Form der Persönlichkeit; es ist wesentlich ein Selbständigseinwollen ohne Gott, statt nur in Gott (vgl. § 17); es setzt also ein Selbst

voraus. Dagegen als unpersönlich, als sächlich und sinnlich kann das Böse nur secundärer oder abgeleiteter Weise existiren, sofern das Personleben, in welchem es entsteht, mit einer Außenwelt organisch verbunden ist. So in bloß unpersönlicher Form existirt das Böse in der materiellen, von der persönlichen abhängigen Creatur, die nicht geistig individualisirt ist. Indem nun aber wir Menschen in der Mitte stehen zwischen der rein geistigen Personform der höheren Welt und zwischen der unpersönlichen, sinnlichen Form der niedern Welt, haben wir eben darum das Böse als gemischte Form an uns, haben es als geistiges und sinnliches beisammen, oder als etwas Persönliches und Unpersönliches, als Bewußtes und Unbewußtes. Dieses menschliche Böse weist nun eben in seiner Zusammensetzung nach seinen beiden Seiten, nach der geistigen und nach der sinnlichen auf eine Potenzirung des Bösen außerhalb unserer eigenen Natur. So wirkt erfahrungsmäßig das Sinnlich-Böse auf die Sinnlichkeit der Menschen eben aus den niedrigeren Stufen des Naturlebens, wo die sinnliche Massenhaftigkeit, die Materialität und Ueppigkeit potenzirt ist, ausgebildeter ist, als in der Menschennatur selbst, in welcher sie durch das Geistige beschränkt und modificirt ist. Dort hat eben die sinnliche Entartung ihren Schwerpunkt, und die äußerste Stufe der sinnlichen Entartung bei den Menschen heißt daher Brutalität und materialistische Gesinnung, und die ethische Wirkung in Bezug auf die Person ist nach dieser Seite Selbstentwürdigung und Selbstwegwerfung in Fressen, Saufen, Wollust, Verwilderung. Wie nun aber in sinnlicher Beziehung das Böse unterhalb unsrer Natur entwickelt ist in eine poten-

zirte Sinnlichkeit, ebenso gipfelt es oberhalb unsrer Natur als geistig Böses auch in einer höher und feiner organisirten Geistigkeit, und diese wirkt auf die Geistigkeit des Menschen ebenso irritirend ein, wie auf seine Sinnlichkeit die niedrige Sinnenwelt wirkt; kurz: die geistige Entartung hat ihre Spitze im Dämonischen, im Teuflischen, wie die sinnliche im Brutalen, im Thierischen, Viehischen und Materialistischen. Ihren ethischen Typus aber hat die geistige Entartung — weil das Selbstbewußtsein die Grundlage des Geistigen bildet — in lügenhafter, heuchlerischer Selbsterhebung, wie die sinnliche in schamloser, frecher Selbstwegwerfung, in einem das Persönliche absorbirenden Communismus. Die sinnliche Natursphäre, die materielle Leiblichkeit erreicht nun allerdings ihren centralen Gipfel, ihre Höhe in unsrer eigenen Natur, und daher drang, wie wir finden werden, vom Menschen aus das physisch Böse in die niedere Natur, nachdem es im Menschen sein centrales Princip gewonnen hatte. Dagegen die geistige Sphäre, durch Persönlichkeit charakterisirt, erreicht nicht in uns ihren Gipfel, wie die leibliche Sphäre, sondern beginnt nur in unsrer Natur mit der niedersten Stufe; ihr Höhepunkt liegt jenseits unserer Natur in der intelligibeln Welt, in der Geisterwelt. So centralisirt sich und entspringt das geistig Böse jenseits unsrer Natur in persönlichen Principien der intelligibeln Welt, während das physisch Böse sich centralisirt in *σαρξ και αιμα* und davon aus sich verbreitet. Daher steht Eph. 2, 2 ein unsichtbarer *αρχων του πνευματος* an der Spitze des menschlichen Sündenlebens und sind namentlich 6, 11 f. *τα πνευματικα της πονηριας* als die *κοσμοκρατορες* genannt. Wie das Böse auf Erden als

sinnlich naturhaftes principiell individualisirt ist in der Fleischessphäre, namentlich im Fleisch und Blut der Menschen, so ist es (Eph. 6, 11 f.) als geistig naturhaftes (*τα πνευματικα της πονηριας*) jenseits der Erde (*ἐν τοις ἐπουρανιοις*) principiell individualisirt in bösen Geistern, *πονηρα, ἀκαθαρτα πνευματα.**) Luk. 6, 18. 7, 21 f.;**) und dies mit manchfach abgestufter Potenz. Kol. 2, 15. 1 Kor. 15, 24. Vgl. m. Christl. Reden III. Samml. Nr. 19: Der Geist der Wahrheit und der Lüge.

Welches ist nun

2. Der persönliche Begriff und Zustand dieser bösen Geister?

a) Begriff. Vgl. 2 Petr. 2, 4. Jud. 6. Matth. 25, 41. In diesen Stellen sind Engel erwähnt (§ 15), welche die Würde ihrer ursprünglichen Lebensstellung***) (*την ἑαυτων ἀρχην* Jud. 6. vgl. *αἱ ἀρχαι* Eph. 6, 12) nicht behaupteten, indem sie den in ihrem Anfang gesetzten Entwicklungsgang nicht einhielten (2 Petr. 2, 4 *ἀγγελοι ἁμαρτησαντες*), sondern eigenmächtig aus ihrem eigenthümlichen Lebens- und Berufskreis heraustraten (*ἀπολιποντες το ἰδιον οἰκητηριον* Jud. 6). Vgl. S. 356 ff. Es wird nun neuerdings mit Anknüpfung an rabbinische, apokryphische und patristische Vor-

*) Ueber die einzelnen Ausdrücke vgl. m. Erklärung des Epheserbriefes.

**) Daub in seinem „Judas Ischarioth“ sucht auf philosophisch-ethischem Weg vom Begriff der menschlichen Reue aus scharfsinnig auf den Begriff des Satans überzuleiten, indem in der Reue liege, daß der Mensch schuldig sei, aber noch entschuldbar, und so eine Urschuld außerhalb des Menschen und der Natur aufzusuchen sei.

***) Daher sie, eben zur Bezeichnung ihrer ursprünglichen Würde *ἀγγελοι* in jenen Stellen heißen, nicht *δαιμονες*, wie Kurz es in Anspruch nimmt.

gänger vielfach behauptet (von Hofmann, Hahn, Stier, Kurz, Delitzsch), der in diesen beiden Stellen erwähnte Fall der Engel sei die Gen. 6, 1 ff. erwähnte Vermischung von בְּנֵי הָאֱלֹהִים mit בְּנוֹת הָאָדָם, indem unter jenen eben Engel verstanden seien, (wofür natürlich alle Theologen, welche den mythischen Charakter der Genesis verfechten, recht gern sich erklären). Hienach wäre in jenen Briefen kein vormenschlicher Sündenfall in der Geisterwelt gemeint, und hiefür wird (namentlich von Hofmann) geltend gemacht, daß ja in der petrinischen Stelle das Ereigniß verknüpft sei mit zwei andern, welche eben in die alttestamentliche Geschichte fallen, mit der Sünde der Urwelt und Sodoms. Allein so wenig wegen dieser Verbindung Sodom zur Urwelt gehört, so wenig müssen die Engel dazu gehören. An die Engel V. 4 reiht sich V. 5 die Urwelt ebenso selbständig mit καὶ an, wie an diese Sodom V. 5 wieder mit καὶ. In der Reihenfolge: Engel, Urwelt, Sodom vertritt jedes Subject eine besondere Ordnung und Weltstufe in chronologischer Reihenfolge, so daß drei selbständige Sünden- und Gerichts-Beispiele aufgeführt werden. Es widerspricht also dem Contezt der beiden Stellen, die darin erwähnte Versündigung der Engel mit der der Urwelt zusammenzuwerfen. In der herbeigezogenen Stelle der Genes. selbst aber sind Engel weder vorher noch nachher irgend auch nur erwähnt; dagegen steht unmittelbar vorher das Geschlechtsregister der frommen Sethiten, Cap. 5, an dessen Spitze V. 1—3 die auszeichnende Bemerkung steht: Elohim habe Adam gemacht in dem Gleichnisse Elohims, und Adam habe Seth gezeugt in seinem Gleichniß, also auch mit dem Adam anerschaffenen Elohims-Gleichniß. Eben an diese Genealogie

)er Sethiten unmittelbar anschließend wird Cap. 6 einerseits
B. 1 erwähnt, daß הָאָדָם, die Menschen als Masse (s. Lexika),
ich vermehrt hatten, mit Hervorhebung ihrer Töchter, anderer-
eits V. 2 werden diesen בְּנוֹת הָאָדָם von ihrem Anblick ent-
;ückte Gottessöhne בְּנֵי הָאֱלֹהִים gegenübergestellt. Die Bezeich-
ıung Gottessöhne für Sethiten ist um so natürlicher, da nach
4, 26 eben mit Seths Stamm die Jehovah-Verehrung be-
jann, und innerhalb desselben erreicht der göttliche Stamm-
harakter in einem Henoch und Noah eine Höhe der Menschen-
Verbindung mit Gott, wie dies in der späteren Welt nicht
mehr der Fall war, sie wird bezeichnet nämlich als „Wandel
mit Gott." Vgl. 5, 22. 24. 29. 6, 8 f. Der Name Gottes-
Söhne für die Sethiten wurzelt also in dem singulären gott-
geweihten Lebensstand dieser Urlinie der Frommen, der sie
über die späteren Perioden der Verheißung und des Gesetzes
erhebt, daher denn auch die Bezeichnung Gottessöhne auf
Menschen nicht mehr direct übertragen wird als historisches
Prädicat, sondern nur als theokratische Idee. Vgl. Deut. 14,
1. 32, 5. Ps. 73, 15. 80, 16, und in Hos. 2, 1 ist schon
der neue Bund in Aussicht genommen.*) Daß der Gegensatz
Gottessöhne und Menschentöchter nicht zweierlei Wesen, nicht
Engel und Menschen einander entgegensetzt, sondern eine be-
stimmte Klasse von Menschen aus der Menge hervorhebt,
zeigen die Unterscheidungen Israel und Menschen Jerem. 32,
20. Jes. 43, 4, vgl. Ps. 73, 5 Gottlose und Menschen.

---

*) Den Zusammenhang von Genesis 6. mit den vorigen Capiteln
stellt Lange, Genesis S. 133 in treffender Kürze dar: „Cap. 4 Linie
der Kainiten, Cap. 5 Linie der Sethiten, Cap. 6 Vermischung beider
Linien und die eben daraus hervorgehende Allgemeinheit und Heillosigkeit
des Verderbens in der Menschheit.

Nimmt man aber Gen. 6 eine Vermischung von Engeln mit Menschentöchtern an, so wird ein sarkischer Geschlechtstrieb in die Geister verlegt, den die Schrift nicht kennt, und der im directesten Widerspruch steht mit der geschlechtlosen Körperlichkeit der Engel oder gar mit ihrer gewöhnlich behaupteten Unkörperlichkeit. Man darf sich dagegen nicht auf das Essen der bei Abraham einkehrenden Engel berufen, denn letzteres ist eine augenblickliche freie Accommodation zum Zweck der Manifestation, ohne eigens materielles Bedürfniß und Gelüste. Dagegen Gen. 6 erscheint die Erregung und Befriedigung des Geschlechtstriebs als etwas in der Natur der erwähnten Gottessöhne Liegendes; es heißt nämlich 6, 2: Die Gottessöhne sahen die Menschentöchter an, wie sie schön waren und nahmen sich Weiber aus allen (ohne Unterschied), welche ihnen wohlgefielen, d. h. nach ihrer Lust. Hienach erscheint durch den Anblick der schönen Menschentöchter in den Gottessöhnen der Geschlechtstrieb erweckt. Zudem bezeichnet der Ausdruck: sich Weiber nehmen nicht einmal eine bloß vorübergehende hurerische Vermischung, wie Jud. 7, vielmehr überall im Alten Testament (vgl. Gen. 4, 19. 1 Sam. 26, 39 und sonst) wirkliche Heirathen und eben dies Heirathen vermittelt die V. 4 erwähnte Kinderzeugung, also das unter Menschen gewöhnliche Eheverhältniß und Familienverhältniß.*)

*) Es ist also nicht geistige Magie, die Hofmann gar mit der Wirkung des heiligen Geistes in Maria vergleicht. — Calvin urtheilt: ‚vetus illud commentum de angelorum concubitu cum mulieribus sua absurditate abunde refellitur ac mirum est, doctos viros tam crassis ac prodigiosis deliriis fuisse olim fascinatos.' Bei Geistern kann die materielle Versenkung im Allgemeinen (darum aber nicht heirathen) wohl Ende ihres Falles sein, aber nicht Anfang des Falles, wie dies Gen. 6 von den Engeln gesagt sein soll.

Dies dem Fleisch anorganisirte Naturverhältniß, auf Geister bezogen, ist der gerade Widerspruch mit dem Ausspruch des Herrn Matth. 22, 30. Luk. 20, 34 ff. — Wenn aber Judas, nachdem er V. 6 von den abgefallenen Engeln gesprochen, nachher schlechthin V. 14 f. eine Weissagung Henochs von einem künftigen allgemeinen Gericht erwähnt, so folgt daraus nicht, daß er das Ganze aus einem Buche und speciell aus dem apokryphen Buch Henoch entlehnt habe, noch weniger folgt aus jener Gerichts-Erwähnung, daß Judas mit der V. 4 vorangegangenen einfachen Erwähnung einer Versündigung der Engel den abenteuerlichen Gedanken jenes Buches von der Vermischung mit Weibern habe ausdrücken wollen. Eben das Fernehalten phantastischer Ausschmückungen unterscheidet die kanonischen Bücher von den apokryphischen, welche den historischen Kern mit allerlei Wucherkraut umkleiden. Der vor *αγγελοι* bei Petrus und Judas fehlende Artikel weist auf einen bloßen Theil der gefallenen Engel, der Artikel fehlt aber auch bei *λαος* Jud. 5, *ἀρχαιος κοσμος* 2 Petr. 2, 5, *πολεις* V. 6, *ἐυσεβεις* V. 9. Und daß *τούτοις* Jud. 7 nicht auf die V. 6 erwähnten Engel geht, erhellt deutlich daraus, daß *οὑτοι* im ganzen Abschnitt dort eben auf das an die Spitze gestellte Hauptsubject zurückweist, auf die gottlosen Menschen V. 4, so V. 8. 10. 12. 14. 16. 19, ja in V. 7 selber weist der Ausdruck, der für die mit der Sodomiterei verglichene Hurerei gebraucht wird: „einem anderen Fleisch nachgehen" eben auf eine unnatürliche Vermischung von Fleisch mit Fleisch (vgl. Röm. 1, 27. Gen. 19, 5), nicht von Geist mit Fleisch, so gewiß, als wenn ich sage: „sie gehen einem andern Menschen nach," dabei an nach-

gehende Menschen, nicht an nachgehende Engel zu denken ist. Wollte man daher auch bei *τον ὁμοιον τουτοις τροπον* die Beziehung auf das Hauptsubject *ἀνθρωποι ἀσεβεις* nicht gelten lassen, sondern die Engel V. 6 herbeiziehen, so müßten ebenso die neben den Engeln erwähnten Israeliten V. 5 darunter subsumirt sein, und die Worte *τον ὁμοιον τουτοις τροπον* V. 7 sind dann nicht zu verbinden mit *ἐκπορνευσασαι*, sondern mit *προκεινται δειγμα κ. τ. λ.* So behält der Parallelismus sein Recht; V. 5 hebt hervor: Die Israeliten als *μη πιστευσαντες* sind in der Wüste umgekommen, dann V. 6 die Engel als *μη τηρησαντες την ἑαυτων ἀρχην* sind ewigen Banden der Finsterniß unterworfen, endlich V. 7 die sodomitischen Städte als *ἐκπορνευσασαι και ἀπελθουσαι* sind dem ewigen Feuergericht unterworfen, sie stehen also in ähnlicher Weise wie diese d. h. wie die Engel und Israeliten als Gerichtsbeispiele da: *τον ὁμοιον τουτοις τροπον προκεινται δειγμα.* Vgl. des Weiteren Keil, Commentar über die Bücher Moses.

Gehen wir nun von diesem Excurs zur Lehr-Entwicklung zurück. An der Spitze der gefallenen Engel steht als Haupt der Teufel, *ὁ διαβολος και οἱ ἀγγελοι αὐτου.* Matth. 25, 41. Apok. 12, 7. 9. Der Teufel muß hienach von Natur aus eine der höchsten Stufen unter den Geistern eingenommen haben; vgl. Apok. 12, 7 das dem Satan gegenüberstehende Engelhaupt *ὁ Μιχαηλ και οἱ ἀγγελοι αὐτου.* 2 Kor. 12, 7.*) Nach Eph. 6, 12, vgl. Apok. 12, 7 f. Hiob 1. Luk. 10, 18

---

*) In der Schrift heißt es nie mehrheitlich: die Teufel, die Satanasse; nur Matth. 12, 26 findet sich *σατανας σαταναν*, allein hiefür steht in den parallelen Stellen bei Mark. u. Luk. *ἑαυτον.*

erstreckt sich das böse Geisterreich bis in den Himmel hinauf; dies nämlich in seinen ἀρχαι und ἐξουσιαι (Kol. 2, 15), in seinen Spitzen. ἐπουρανια ist nämlich im ganzen Epheserbrief local, die himmlische Region; diese ist der Wohnsitz der Geister im Allgemeinen, der bösen wie der guten, gleichwie die Erde der Wohnsitz der Menschen im Allgemeinen ist, der bösen wie der guten, Beides bis zur gerichtlichen Scheidung. (Vgl. m. Erklärung des Epheserbriefes.) Neben diesen Häuptern des Bösen in der obern Geisterwelt erscheinen aber auch untergeordnete geistige Wesen, die der Unterwelt angehören, die Dämonen. Luk. 8, 30 f. Der Satan heißt deßhalb auch ἀρχων των δαιμονιων Βεελζεβουλ (-βουβ) Matth. 12, 24. vgl. 2 Kor. 6, 15 Βελιαλ. Ps. 18, 5. Durch die weiteren Bezeichnungen des Satans als ὁ ἐχθρος Matth. 13, 39, ὁ πονηρος V. 19 u. 38. 1 Joh. 3, 12, ὁ κατήγωρ Apok. 12, 10, ὁ ἀντιδικος 1 Petr. 5, 8 erscheint die geistige Verkehrung und Befehdung des Wahren, Rechten und Guten im Satan als in ihrem persönlichen Princip zusammengefaßt. Und als Grundzug des satanischen Charakters, somit auch als Triebfeder seines Abfalls deutet sich an die Tendenz absoluter Verselbstigung, schrankenlose Selbsterhebung und maßloser Ehrgeiz; es folgt dies auch aus dem über die Entstehung des Bösen im Allgemeinen Gesagten. Matth. 4, 3. 6. 9 (er sucht zu erregen: stolzes Selbstgefühl, eigenmächtige Vermessenheit, Herrschsucht, mit der Prätention der Anbetung für sich). 2 Thess. 2, 9, vgl. V. 4 wo die menschliche Sünde durch satanische Einwirkung ihren Gipfel erreicht in einer über alles Göttliche sich wegsetzenden Selbstvergötterung. Jak. 4, 6 f. 1 Petr. 5, 9 mit

V. 6. 1 Tim. 3, 6 (daß dort, wo von Aufgeblasenheit die Rede ist, ὁ διαβολος den Teufel bezeichnet, nicht einen menschlichen Verleumder, s. m. Erklärung der Timotheusbriefe.

In oberhauptlicher Stellung vereinigt denn der Satan die abgefallenen Geister um sich als ein Reich: es ist eine Gliederung der Geister und das nicht nur nach Stufen der äußern Macht, sondern — was in diesem Reich eben die Macht bestimmt — auch nach Graden der Bosheit (Matth. 12, 24—26. 45 πνευματα πονηροτερα), daher eben die Hervorhebung von ἀρχαι und ἐξουσιαι auch auf diesem Gebiet. Eph. 6, 12. Kol. 2, 17. 1 Kor. 15, 24. Obwohl nun der Charakter des Bösen Selbstsucht ist, hat der satanische Reichsverband nichts Widersprechendes, denn es ist die Wahlverwandtschaft des gleichen ethischen Wesens, was die abgefallenen Geister zusammenhält („Gleich und Gleich gesellt sich gern"). Dabei macht sich zugleich die ursprüngliche, die anerschaffene Kraftvertheilung und Zusammenordnung geltend, namentlich die geistige Superiorität und Inferiorität. Darauf beruht eine objective, constante Ueber- und Unterordnung, die von der subjectiven Willkür unabhängig ist, in der Geisterwelt, wie in der Menschenwelt, unter Bösen, wie unter Guten. Zu Allem kommt endlich noch das gemeinsame Interesse zu opponiren, und die Unmöglichkeit, sich getheilt zu behaupten. Matth. 12, 25 f. Dies consolidirt auch die Selbstsucht zum Corporationsgeist und zur organisirten Partei.

Dem gegebenen Begriff der bösen Geister entspricht nun

b) ihr Natur- und Strafzustand. Lehrwissenschaft, S. 253 ff. II. Aufl. S. 238 ff.

In Folge der Abkehrung von dem göttlichen Lebens-

centrum ist bei den bösen Geistern dasselbe eingetreten, was verhältnißmäßig bei den gefallenen Menschen der Fall ist: sie sind nämlich der ursprünglichen Lichtheit ihres Wesens, der gottähnlichen δοξα verlustig gegangen, (dies liegt in ἁμαρτανειν). Röm. 3, 23 spricht dies mit Bezug auf die Menschen aus, vgl. 1 Kor. 11, 7 und weitere ähnliche Ausdrücke 2 Kor. 3, 18. Röm. 2, 7. 10. 8, 17. 21. Wie nun bei der Gott entfremdeten Menschheit an die Stelle der δοξα eine Verschattung, Verfinsterung getreten ist, so daß es heißen kann: „ihr seid Finsterniß" (Eph. 5, 8), so heißen die gefallenen Geister 2 Petr. 2, 4. Jud. 6 mit anauflösbaren Banden in die Finsterniß gebannt, und zwar ζοφος, intensiver als σκοτος; daher auch bei Petrus die nähere Bestimmung ταρταρωσας, was nicht heißt: in den Abgrund stoßen, sondern, wie θανατοω, ταπεινοω, abgründlich machen. Damit ist bei Geistern zunächst nicht ein räumlicher Bann, sondern ein geistiger, ein ethischer Naturbann ausgesprochen, wie bei den Menschen mit: „ihr seid Finsterniß." Die Finsterniß ist für ihr Sein und Wirken Naturnothwendigkeit, von der sie sich nimmer losmachen können (ewige Bande), es ist ihr für immer entschiedenes Lebenselement und Wirkungsrevier. Damit steht denn nicht im Widerspruch, daß die bösen Geister in dieser Welt herrschen und wirken, frei sich bewegen (vgl. 1 Petr. 5, 8). Diese Welt gehört selbst zum Gebiet der Finsterniß, daher heißen die Geister Eph. 6, 12 κοσμοκρατορες του σκοτους του αἰωνος τουτου. Auch steht nicht im Widerspruch, daß sie noch im Himmel erwähnt werden Hiob a. a. O. Eph. 6, 12, vgl. Apok. 12, 10 und 2 Kor. 11, 14. Luk. 10, 18. Dieser

Widerspruch ist jedoch keineswegs damit wegzuräumen, daß man den Begriff des Himmels uneigentlich nimmt, oder nur vom sichtbaren materiellen Himmel versteht. Von diesem wird οὐρανος und auch ἐπουρανια (1 Kor. 15, 40) nur gebraucht in Verbindungen, wo wirklich von körperlichen Wesen oder Erscheinungen, wie Gestirnen, Vögeln u. dgl. die Rede ist. In der Beziehung auf Geister dagegen muß der Ausdruck ἐπουρανια, οὐρανος vom Geisterhimmel verstanden werden, muß bei bösen und guten Geistern denselben Sinn haben, wie denn auch Beide darunter zusammengefaßt werden Eph. 3, 10. Apok. 12, 7. Auf der andern Seite erscheint die Finsterniß als das eigentliche Element und Revier der bösgeistigen Macht (κοσμοκρατορες του σκοτους Eph. 6, 12) und der Abgrund als Centralheerd der satanisch-kosmischen Machtwirkungen. Apok. 9, 11. 11, 7. 17, 8. Wir müssen also beide Pole des Weltlebens, das überirdische Element und das abgründliche, in den satanischen ἀγγελοι zusammenfassen: dem überirdischen gehören sie an ihrer ursprünglichen Natursubstanz nach eben als Geister, und dies sind sie noch immer, auch als gefallene, wie die Menschen ihrer Natur nach als Fleisch der Erde angehören, und dies, ob sie wiedergeboren oder verteufelt sind. Dem Abgründlichen aber gehören jene Engel an ihrem ethischen Wesen nach, wie die auf Erden lebenden Menschen in gleichem Sinn „Kinder der Hölle“ heißen können. Und wie bei menschlichen Höllenkindern, so ist auch bei den Höllengeistern die Finsterniß eben ihr Machtgebiet. Luk. 22, 53. Und eben sofern die gefallenen Engel Geister sind, liegen für sie die Gegensätze des Himmlischen und des Abgründlichen nicht in räumlicher Geschiedenheit aus-

einander. Vermöge ihrer ethischen Beschaffenheit unauflöslich gebunden an das Abgrundsdunkel liegen diese Geister in einem ethischen Bann, von dem sie sich nicht mehr losmachen können (*δεσμοις ἀϊδιοις* Jud. 6. 2 Petr. 2, 4), nicht aber sind sie bereits räumlich abgebannt, äußerlich abgeschieden von der übrigen Schöpfung. Die äußerliche Abscheidung vollzieht sich durch die ganze Welt hindurch erst mit dem Endgericht: da erst wird der Abgrund für den auf die Erde bereits geworfenen d. h. vermaterialisirten Satan ein Verschlußort und Qualort. Apok. 20, 3. 7. 10. vgl. Matth. 8, 29. 25, 41. Für jetzt aber bewegen sich Menschen und Geister noch frei in der ihrer Natur ursprünglich angehörigen Sphäre, sie können noch selbständig für ihre bösen Zwecke auch in solchen Kreisen sich bewegen, wo Gott angebetet wird, solange nämlich die *κρισις της μεγαλης ἡμερας* noch nicht eingetreten ist, die absolute, objective Scheidung zwischen Licht und Finsterniß*) und so die völlige Ausscheidung des Bösen aus allen Sphären der Schöpfung. — Daher ist auch das Gebanntsein in die Finsterniß in den angeführten Stellen bei Petrus und Judas nur als Zwischenzustand angegeben bis zur *κρισις* als De-

*) Uebrigens ist ein Gradunterschied in der Finsterniß. Finsterniß, generell als *σκοτος* bezeichnet, bedeutet die natürliche Beschaffenheit und Sphäre, die das Böse überhaupt an sich und um sich hat, sein Wesen und Wirken, daher der Ausdruck „Finsterniß sein“ das Wesen bezeichnend, „in Finsterniß wandeln“ das Wirken, und Beides noch stärker „in Finsterniß gebunden sein.“ Dem tieferen Bösen der Geisterwelt kommt nun auch die dichtere Finsterniß zu, *ζοφος*. Diese centralisirt, gestaltet sich als *ἀβυσσος* (= *ταρταρος*). Vgl. Luk. 8, 31. Apok. 9, 1 f. 20, 1. 3. Aus ihrem abgründlichen Dunkel brechen die bösgeistigen Mächte und Einflüsse als solche hervor in die übrige, noch gemischte Weltsphäre und treiben ihre geistige Spitze bis in die höchste Region, welcher sie angehören. —

tentionszustand, mit der *κρισις* bricht dann das Licht, das bis dahin bei ihnen in Finsterniß gebunden blieb, als rächendes Feuer aus, und dieses, nicht bloß die vorherige Finsterniß, sondern das Feuer in der Finsterniß ist das bleibende Dual-Element, concentrirt in der *γεεννα*, (wie die Finsterniß in dem *ἀβυσσος, ταρταρος*). Vgl. Matth. 8, 29 und Apok. 20, 10 mit Matth. 25, 41. — So tritt auch im Zustand der bösen Geister, wie in ihrem Wirken das Gesetz der Entwicklung hervor (vgl. S. 369 ff.). Wir müssen uns also die Sache so denken: Indem die geistige Bosheit in der selbstischen Verkehrung der ursprünglichen Lebensstellung besteht, verfällt sie zunächst mit unabänderlicher ethischer Nothwendigkeit auch der Verkehrung ihrer eignen, inneren und äußeren Natur. Die lichte Klarheit und Wahrheit derselben, die körperliche und geistige *δοξα* wird gebannt in geistiger und körperlicher Umdunklung und Verdichtung; die gottähnliche, d. h. die heilige Geistigkeit der Natur depotenzirt sich in sich selbst zur falschen Geistigkeit, und die Folge ist Verschlossenheit für das Licht, Verdunklung, Materialisirung. (Diese ist aber nicht der Anfang ihres Falls, wie man es bei Gen. 6 will, sondern das Resultat, die Folge.) Consequent entspricht daher nun dem verfinsterten ethischen Charakter dieser Wesen in der Schrift auch das Wirken und Herrschen derselben eben innerhalb der sündigen, der verdunkelten Erdenwelt, und bei der niedrigeren Klasse derselben, den Dämonen, namentlich auch der Zusammenhang mit wüsten, unreinen Räumen. Es ist ein unwillkürlicher, gerichtlicher Naturzug, der sie dahin zieht; ihr Einfluß und Wirkungskreis ist *ἐξουσια του σκοτους* (Kol. 1, 13). Verhüllung, Verkehrung

und Verwirrung der Wahrheit und Reinheit des Lebens, die sie hassen, wüste Irre und Unsauberkeit — darin leben sie und müssen sie leben, damit blenden und herrschen sie, darin liegt zugleich ihre Lust, eben weil es in ihnen unbezwinglicher Naturtrieb geworden ist; die eigentliche Qual und die Unseligkeit ist für sie noch nicht da, solange sie für ihren finsteren Naturtrieb, ihren Verkehrungs- und Verneinungstrieb noch Stoff und offenes Feld finden. Vgl. Luk. 22, 53 mit Ps. 143, 3 und 1 Joh. 2, 11. Eph. 6, 12. Röm. 13, 13. Matth. 12, 42—45. Es ist und bleibt jedoch die Geistigkeit oder die Lichtkraft, als zur ursprünglichen Substanz der Geisternatur gehörig, auch den bösen Geistern noch immanent, solang sie überhaupt als Geister existiren. Daraus erzeugt sich eben in ihrer selbstischen Verkehrung die falsche Geistigkeit, das falsche Licht, die Lüge; indem sie aber auf der andern Seite mit ethisch gerichtlicher Nothwendigkeit gebannt sind in den Verdunklungs- und Verdichtungsprozeß, kann all das falsche Geisteslicht kein Lichtleben entfalten; es depotenzirt sich die Geistigkeit selbst, indem sie ihrer Lust nachgeht, τα ἰδια verfolgt. Die falsche geistige Lichtkraft kann also wohl effulguriren in allerlei Lichtschein, in Wahrheitsform, (logisch, moralisch, religiös), sie kann noch schematisiren (2 Kor. 11, 14 Verkehrung in Engel des Lichts), aber sie ist vermöge ihrer ethischen Beschaffenheit impotent, sich zu substantialisiren und sich zu habilitiren, sich einzubürgern in der Sphäre des Lichts und der Wahrheit (es sind nur Streiflichter), ebendamit auch impotent, den heiliggeistigen Gehalt, Charakter und Entwicklungsweg der Wahrheit zu begreifen und ihn sich anzueignen, vielmehr unter ihrem geistigen For-

malisiren wird die Wahrheit, die Substanz des Lebens, deformirt und destruirt. (Im Einzelnen führt diesen Zug Twesten, Dogmatik II. S. 339 aus.)

Sofern nun die Geister jenem finstern Naturzug unablöslich verfallen sind, ist auch eine Unverbesserlichkeit derselben ausgesprochen und ihre absolute Nichtbegnadigung, wie denn auch die Gnade nirgends in der Schrift auf die abgefallenen Geister ausgedehnt wird (vgl. Ebr. 2, 16); ihnen ist vielmehr das ewige Feuer bereitet. Matth. 25, 41. Apok. 20, 10. Der Grund liegt (vgl. bei 1,) darin, daß vermöge der Geistigkeit ihres ganzen Wesens das Böse bei ihnen durchaus etwas Persönliches, Selbstbewußtes und Freies geworden ist, und daß mit dem sündigen Princip das ganze Wesen umgesetzt wird in die falsche Geistigkeit, also zum directen Gegensatz des göttlichen Wesens, das heiliger Geist, Geist der Wahrheit ist; während im Menschen, der sich erst zur geistigen Natur entwickeln soll, zunächst nur die geistige Entwicklung abgebrochen wurde, und die Sünde zunächst in leiblich-seelischen (fleischlichen) Charakter sich ausbilden konnte. Dagegen wenn endlich auch bei Menschen die Sünde bis zur persönlichen Abnegation der wahren, der heiligen Geistigkeit wird, bis zur Lüge oder Verdrehung der geistigen Wahrheit (bis zur Verwerfung des heiligen Geistes), da wird auch ihre Sünde unverbesserlich und unvergeblich (s. unten.).

3. Die satanische Macht und Wirksamkeit im Verhältniß zu Gott und zur Welt. Vgl. Lehrwiss. S. 255—262. II. Aufl. 239—246. Hier nur Folgendes:

a) Der Satan steht als persönliches Princip des Sündigens und des davon abhängigen Todes schon am Anfang

der Menschengeschichte; nicht außer ihm, sondern in ihm liegt der Anfang der Sünde. 1 Joh. 3, 8 mit Joh. 8, 44. (Die Verbindung von ἀπ' ἀρχης mit ἀνθρωποκτονος weist für beide Stellen auf den Anfang der Menschengeschichte, nicht auf den eigenen Anfang des Satans selbst, vgl. ἀπ' ἀρχης Matth. 19, 4 f.). Wie aller Creatur als ihr Lebensanfang eben die Wahrheit gegeben ist, in der sie zu bestehen hat, so weist namentlich beim Satan die Bezeichnung, daß er Lügner ist, auf eigenwilligen Widerspruch gegen die gegebene Wahrheit, auf eine ethische, d. h. bewußte und freiwillige Naturverkehrung. Er steht nicht in der Wahrheit, weil Wahrheit nicht in ihm ist, d. h. nicht Eigenschaft seiner Persönlichkeit ist; denn ἐκ των ἰδιων (bei λαλει ψευδος) bildet den positiven Gegensatz zum negativen οὐκ ἐστιν ἀληθεια ἐν αὐτῳ. Der Satan tritt also in unsere Weltgeschichte schon ein als der persönliche Gegensatz der Wahrheit, als die personificirte und personificirende Lüge, d. h. als der, in welchem sich die wissentliche und geflissentliche Verkehrung der Wahrheit verpersönlicht hat und als persönlicher Typus fortpflanzt. Er ist der Lügner im principiellen Sinn (ὁ ψευστης και ὁ πατηρ αὐτου — nicht bloß του ψευδους). Hienach bestimmen sich auch die einzelnen Beziehungen des satanischen Wirkens zu Gott und zu der Welt.

b) Was nun die weltgeschichtliche Entwicklung der satanischen Macht betrifft, so beruht das satanische Einwirken auf die Welt auf demselben Grund, wie das der Engel überhaupt, nämlich im Allgemeinen auf dem organischen Verband zwischen sichtbarer und unsichtbarer Welt (§ 15.). Das

satanische Wirken gehört, wie das Wirken der guten Engel, zur inneren Dynamik des Natur- und Geschichtslebens, weil es erst innerhalb dieser sich entwickelt hat, nicht mit Nothwendigkeit, aber mit Mißbrauch der geschöpflichen Freiheit im Allgemeinen und der geistigen Uebermacht insbesondere. Alle die geistig und körperlich desorganisirenden Momente und Elemente, die im Weltleben hervortreten, alle Kräfte des Bösen und des Uebels in Natur und Geschichte haben in den bösen Geistern ihre Centren, ihre principielle Potenz, ihre intelligible Bestimmtheit und personhafte Leitung, aber immer in Voraussetzung der die Gesetze des Guten und des Rechts einhaltenden göttlichen Passivität und der Beschränkung der göttlichen Activität. Die bösen wie die guten Geister haben also keine extramundane Stellung, sondern sind intramundane Principien (ἀρχαι, ἐξουσιαι) und Centren (θρονοι). Vermöge dieses Verhältnisses geht auch das satanische Wirken in der Welt ein in die verschiedenen Formen und Rollen, wie sie den jedesmaligen Verhältnissen entsprechen. So

α) beginnt es sogleich in den die ganze weitere Entwicklung entscheidenden Anfangsproben, beim ersten und beim zweiten Adam. Gen. 3 und Matth. 4. In beiden Fällen schmiegt es sich dem jedesmaligen Lebensgesetz so an und verwebt sich in die kritischen Momente der Entscheidung so hinein, daß sie einen böslich versuchenden Charakter erhalten d. h. einen auf die Fehlentwicklung berechneten Schein, einen Reiz zur selbstisch ohne Gott sich gerirenden Selbständigkeit und Gottgleichheit. Sofern nun alle Versuchung in diesem Sinne vom Satan ausgeht, heißt er ὁ πειραζων. 1 Thess. 3, 5. Die Form der Versuchung, des Reizes zum Bösen,

ist aber die einzige, in welcher das satanische Wirken vermöge des allgemeinen Gesetzes der Freiheit beginnen darf; es ist Werkzeug der göttlichen Prüfung. Der Geist des Bösen muß erst die freie Willensbestimmung für sich gewinnen, um seine Macht entfalten zu können; daher zum Eingang kein Gewaltmittel, sondern nur Reiz- und Ueberredungsmittel (μεθοδειαι, πλεονεκτειν, τυφλουν). Und überwindlich ist diese Versuchung bei aller ihrer List, ohne daß es einer dem Satan überlegenen Verständigkeit bedarf, bloß durch einfache Unterthänigkeit unter den wahren Gott. Matth. 4. Jak. 4, 7. 1 Petri 5, 6. 8. Eben dadurch nämlich wird gegen die bösgeistige Verselbstigungstendenz, gegen die Selbsterhebungstendenz der ursprünglich geistige Haltpunkt und Wahrheitsgrund behauptet, die geschöpfliche Gebundenheit an Gott als an den allein Absoluten, das Gesetztsein durch ihn und für ihn. Dies als Urwahrheit behaupten d. h. in der That behaupten, daran bricht sich aller Lug und Trug des Satans, sonst an nichts. Gewinnt aber die Versuchung, so gewinnt nun auch die bösgeistige Macht dem Schuldigen gegenüber die Instanz des Rechts. Der Satan operirt als Verkläger (κατηγωρ, was nicht = Verleumder ist) und als gerichtlicher Widersacher (ἀντιδικος) Apokal. 12, 10. 1 Petr. 5, 8; er hat gegenüber den Schuldigen das Recht für sich und macht gegen die von ihm Verführten die gerichtlichen Rechtsgesetze sowie seine Machtansprüche als Rechtsforderungen geltend: ᾧ γαρ τις ἥττηται, τουτῳ και δεδουλωται. 2 Petr. 2, 19. vgl. Ebr. 2, 14: ὁ το κρατος ἐχων του θανατου, τουτέστιν ὁ διαβολος. Vermöge dieses ethischen Zusammenhangs mit der menschlichen

Schuld tritt nun die satanische Macht in der Welt als gerichtliche Potenz auf, d. h. sie ist und bleibt in ihrer ganzen Entwicklung der göttlichen Rechts- und Strafordnung eingeordnet, eben damit auch untergeordnet; sie ist vermöge des Gesetzes der Gerechtigkeit Werkzeug des göttlichen Zornes und seiner Gerichte über die Sünderwelt, bis vermöge desselben Gesetzes der Gerechtigkeit die Reihe an das böse Princip, an den Verführer, der an den Verführten sein Recht ausbeutet, selbst kommt. Apok. 12, 9 f. 2 Theff. 2, 7—12. Und so wird im A. T. das Einwirken böser Geister als göttliche Zuschickung, als göttliches Verhängniß namhaft gemacht. Vgl. 1 Sam. 18, 10; 19, 9 vgl. 16, 23. 1 Reg. 22, 21 f. vgl. V. 17. 2 Chron. 18, 20.

β) In diesen beiden Grundformen, in der Versuchung und in der gerichtlichen Gewalt, entwickelt sich nun das satanische Wirken durch die Weltgeschichte fort. Die Wirkung im Allgemeinen ist, entsprechend dem satanischen Naturbegriff, einmal negativer und destructiver Art, nämlich Leugnung und Vernichtung der substantiellen Wahrheit in allen Formen der göttlichen Offenbarung und Erziehung. Sie ist aber auch falscher Positivismus, ein lügenhaftes Kehrbild der göttlichen Wahrheit. So in der allgemeinen Offenbarung tritt durch die satanische Wirksamkeit dem reinen Gottesbegriff der Götze gegenüber: dieser ist nicht nur ein Idol, in welchem die göttliche Wahrheitssubstanz sich vernichtigt, er ist auch ein positives Lügenbild, in welchem die bösgeistige Macht sich präsent macht und communicirt. 1 Kor. 10, 20—22. Apok. 9, 20. 5 Mos. 32, 17 f. Ps. 106, 35—39. Vgl. meine „Einleitung in das System rc.

§ 34. Ebenso der prophetischen Offenbarung tritt wieder ihr vernichtigendes und ihr lügenhaft geschwängertes Gegenbild entgegen im falschen Prophetenthum. 1 Reg. 22, 22. Sir. 14, 14. Der evangelischen Offenbarung mit ihrem Christ und heiligen Geist tritt als eben solches Gegenbild entgegen der Antichrist d. h. der falsche Christus, ebenso der Weltgeist und Irrgeist. 2 Theß. 2, 9 f. vgl. Matth. 24 24. 2 Kor. 6, 18. 1 Joh. 2, 18. 4, 3—6. So vollzieht der Satan in allen diesen Formen seine eigene Apotheose in der Welt und wird *θεος του αἰωνος τουτου*, der Abgott des irdischen Zeitgeistes, Fürst der Welt, und die übrigen Bosheitsgeister werden Weltbeherrscher, dies nicht vermöge einer bloß äußeren Ueberwältigung und Abhängigkeit von satanischer Macht, sondern vermöge innerer Abhängigkeit, sofern die Menschheit der substantiellen Gotteswahrheit sich entzieht und in Irrthum deformirt ist und wird, mit einem Wort: sofern sie Finsterniß geworden ist und wird, gleichartig dem satanischen Typus. Apok. 12, 9. Eph. 2, 2. vgl. 2 Kor. 4, 4. Joh. 14, 30. 16, 11. Eph. 6, 12.

Als die alte menschliche Sünde und ihre Finsterniß ihren Culminationspunkt erreicht hatte zur Zeit des Erlösers, da war auch der satanische Welteinfluß in seiner größten Energie ausgebildet, und ganz consequent hiermit tritt diese Energie speciell innerhalb der menschlichen Natur hervor in der Form der Besessenheit, im *δαιμονιζεσθαι*.*) Mark. 1, 32. 34. 16, 7. und sonst vielfach in den Synoptikern, Act. 5, 16. 8, 7. 19, 12; auch Johannes weiß von einem *δαιμο-*

*) Historische Notizen über Besessenheit s. Knapp, Vorlesungen über die christl. Glaubenslehre I. § 65. S. 388 ff.

νιζεσθαι oder δαιμονιον ἐχειν 7, 20. 8, 48 ff. 10, 20 f. δαιμονιζεσθαι ist gleich ἐχειν δαιμονιον Luk. 8, 27, oder πνευμα Act. 8, 7. 16, 16. Daher oppos. ἐξελθειν Matth. 8, 32 u. s. w. Besessenheit ist aber nicht schon da, wo die satanische Macht auf den Menschen bloß Einwirkungen ausübt, was auch noch bei den Erlösten stattfindet (Eph. 6, 12 ff.), und auch bloß leibliche Uebel mit ihren entsprechenden psychischen Leiden sind noch nicht Besessenheit. Act. 10, 38. 2 Kor. 12, 7. 1 Kor. 5, 5. Besessenheit ist vielmehr da, wo die satanische Macht das somatisch-psychische Leben selber, den menschlichen Organismus so central und habituell in Besitz genommen hat, daß sie auch das geistige Leben des Menschen beherrscht mit einer das Bewußtsein und den Willen nicht bloß störenden Macht, (wie einfacher Wahnsinn, Melancholie), sondern mit einer Verkehrung desselben ins Lügenhafte und Widergöttliche, bis zum Haß und Abscheu, Lästerung und Verfluchung des Göttlichen; es ist der Gegensatz zur Einwohnung des heiligen Geistes. Als Erscheinung verbindet sich damit Reden aus einer fremden Persönlichkeit und als speciell physische Wirkungen: Tobsucht, Fallsucht, Mondsucht, Stumm-, Lahm-, Blindsein. Matth. 12, 22. mit V. 29. 43 bis 45. 17, 15 ff. Luk. 8, 27 ff. 35, wo σωφρονων den Gegensatz bildet. Daß aber Kranke überhaupt, und auch der letzteren Art, nicht identisch sind mit Besessenen, zeigt die besondere Erwähnung der Dämonen neben anderen Kranken Matth. 4, 23 ff. 8, 16. u. s. w.*) Ebenso wird auch ein geistiges

*) Kahnis (I. S. 566) bemerkt mit Recht: „Ist es gewiß, daß die Krankheiten ihre Epochen haben, so muß die Zeit Christi, wo sich die Macht der Finsterniß zusammendrängt, die Epoche der dämonischen Krank-

Verderben intellectueller und moralischer Art wohl auf dämonischen Einfluß zurückgeführt, aber nicht so, daß die betreffenden Subjecte gerade Besessene sind, 1 Kor. 10, 20 ff. 1 Timoth. 4, 1 ff. Jak. 3, 15. Wo Gottesfurcht herrscht, kommt es zu keiner dämonischen Besitznahme und Beherrschung. Joh. 8, 49. Jak. 4, 7. vgl. Tob. 6, 17, u. s. w. Daß der Besessenheit selbst nicht durchgängig eine persönliche Schuld zu Grunde liegt, zeigt Mark. 9, 17 der von Kindheit an (*παιδοθεν*) dämonische Knabe.*) Daß aber der physische Zustand der dämonischen — die Krankheit — nicht das primäre Moment war, wodurch das Eingehen des Dämons erst herbeigeführt oder möglich gemacht wurde, daß vielmehr die Krankheit Folge und Wirkung des innewohnenden Dämons war, dies erhellt daraus, daß gerade durch die Austreibung des Dämons, die ja in der Geisteskraft des Wortes erfolgte, die somatische Heilung bewirkt wurde, nicht umgekehrt, durch die Heilung die Austreibung. Matth. 8, 16. 10, 1.

Die Dämonen selber, die die Menschen besitzenden Wesen werden bezeichnet als unreine Geister, *πνευματα ἀκαθαρτα*, oder als *πονηρα* = dem Bösen unterworfen. Luk. 10, 20. vgl. V. 17. Matth. 10, 1. vgl. Luk. 9, 1 und 7, 22. An gestorbene Menschen, die wohl auch *πνευματα* heißen (1 Petr. 3, 19), ist übrigens bei den Dämonen nicht zu denken, vielmehr auf nicht-menschliche Geister führen die Stellen Matth.

---

heiten gewesen sein, und wie die unter uns sporadisch vorkommenden prophetischen und wunderthätigen Kräfte nur Trümmer (zu stark: Abschattungen) der Geistesgaben der apostolischen Zeit sind, so sind auch die dämonischen Zustände unter uns nur versprengte und gebrochene Nachzügler der dämonischen Zustände zur Zeit Christi.

*) Vgl. Menken, Beiträge zur Dämonologie S. 32 f.

12, 24. 26. Mark. 3, 30. vgl. 22 ff., wo die Ausdrücke: unreiner Geist, Dämon, Satan mit einander wechseln. Namentlich aber erscheinen die Dämonen als übermenschliche Geister beim Götzendienst 1 Kor. 10, 20; in der Dämonenlehre 1 Tim. 4, 1, besonders Jak. 3, 15, wo die dämonische Weisheit ausdrücklich unterschieden wird von der menschlichen. Und während die Dämonen frei umherwandeln (Luk. 11, 24), wird den abgeschiedenen Menschenseelen die Wiederkehr verwehrt. Luk. 16. Die bösen abgeschiedenen Menschen sind *ἐν φυλακῃ*, auch als *πνευματα* 1 Petr. 3, 17, und zwar nicht dem *ἀβυσσος* angehörig, wie die Dämonen, sondern dem Hades. Die Dämonen reihen sich ganz consequent dem oben unter b. bezeichneten Begriff von der satanischen Macht ein, sofern in letzterer der intelligible Grund liegt für die geistig und körperlich desorganisirende Dynamik des Weltlebens. In der Schrift erscheinen denn auch die Dämonen als die Organe der satanischen Wirksamkeit, soweit sie im menschlichen Organismus selbst sich fixirt hat und zwar sowohl nach ihrer geistig verunreinigenden oder desorganisirenden Seite, wie nach ihrer leiblich zerrüttenden. Mit der geistigen Seite hängt zusammen, was von der Dämonengemeinschaft im Götzenwesen bemerkt ist, von *διδασκαλιαι δαιμονιων* 1 Tim. 4, 1, und die oben angeführten johanneischen Stellen *δαιμονιον ἐχειν* 1 Joh. 4, 1 vgl. V. 6. Was die leibliche Seite betrifft, so ist namentlich Luk. 13, 11 zu vergleichen und V. 16. Die dämonische Macht ist in der Menschheit im Allgemeinen vermittelt durch den fortschreitenden Prozeß der Sünde, denn diese ist eine Verflechtung in die Gewalt des Sündengeistes, in die satanische Gewalt. Im Einzelnen

aber vertheilt sich die dämonische Gewalt nicht gerade nach dem Maße der individuellen Verschuldung, wie sich überhaupt das Uebel in der Welt nicht darnach vertheilt, es liegt nicht in jedem Fall der Besessenheit eine spontane Gemeinschaft mit Lüge und Irrthum zu Grunde, mit dem dämonischen Geistesapparat. Ueberall, wo dies nicht der Fall ist, ist die Besessenheit ein Leiden, das wie das Weltübel überhaupt auf die Einzelnen sich vertheilt nicht nach unsern kurzen Seinsbegriffen, sondern nach den unerforschlichen Ewigkeitsgesetzen und Ewigkeitszwecken der göttlichen Oekonomie, wobei also auch Joh. 9, 2 f. seine Anwendung findet. —

Das Bisherige hat uns gezeigt, daß auch die dämonische Wirksamkeit begrifflich mit der Schrift zusammenhängt, und damit ist die Accommodationstheorie innerlich widerlegt.*)

γ) Es gehört nun auch noch zur weltgeschichtlichen Entwicklung der satanischen Macht das Gericht derselben. Vgl. m. Lehrwissenschaft S. 261 ff. II. Aufl. S. 245 f. Dort ist auch die praktische Bedeutung der Lehre herausgehoben. Neben der praktischen Bedeutung hat die Lehre vom Satan und seinem Reich auch eine theoretische. Der Begriff des Bösen gewinnt seine principielle Einheit und die schärfste Abgrenzung vom Begriff des Guten, also distincte Bestimmtheit, ethische Schärfe. Nur in diesem Zusammenhang wird

---

*) Im Uebrigen vgl. Hases Hutter § 77. Twesten, Dogmatik II. S. 350 ff., meine Lehrwissenschaft a. a. O. In Herzogs Realencyklop. den Artikel von Ebrard: Dämonische. Fr. Ad. Krummacher über die Krankenheilungen Jesu, Elberfeld 1845. Menken, Beiträge zur Dämonologie im VII. Bd. Berliner Evang. Kirchenzeitung, August 1845. Nr. 67—70. Hahn, Neutestamentliche Theologie, die Lehre von den bösen Engeln. Knapp, Vorlesungen über christliche Glaubenslehre. Des Herausg. Geschichte Jesu I. S. 77 ff.

das Böse bis in seine Spitze verfolgt, und in seinem gefährlichsten Brennpunkte erfaßt, nämlich als Geistigkeit und selbstsüchtige Persönlichkeit, statt als etwas bloß physisch und empirisch Determinirtes. Vgl. Twesten Dogmat. II. S. 368 ff. über die theoretische und praktische Bedeutung des Bösen. Sartorius, Moraltheologie 1 Heft. S. 127 ff.

§ 19.

Der Fall des Menschen.

Der Sündenfall, wie ihn die Schrift an die Spitze der Menschengeschichte stellt, wird im N. T. als Thatsache vorausgesetzt und zwar in der engsten Verbindung mit der höchsten göttlichen That, mit der Erlösung. Röm. 5, 12 ff. 7, 7 ff. 1 Kor. 15, 21 f. 2 Kor. 11, 3. 1 Tim. 2, 14, wozu noch andre Stellen kommen wie Joh. 8, 44 u. s. w. Die Auffassungen, welche in der Erzählung des Sündenfalls einen Mythus oder eine Allegorie oder die bildliche Einkleidung eines historischen Kerns sehen (Vgl. Hase, Hutter § 83), beruhen auf ganz andern als biblischen Grundbegriffen in Bezug auf Gott und Mensch und Beider Verhältniß zur Natur. Gerade in die biblischen Grundbegriffe reiht sich die Darstellung consequent ein, als historische und didaktische Wahrheit. Namentlich, um nur einige der wesentlichsten und anstößigsten Punkte ins Auge zu fassen — daß dieser entscheidende Wendepunkt in der Entwicklung der Menschen nach Genes. 3 in so einfachen und scheinbar so äußerlichen Naturverhältnissen vor sich geht, dies entspricht völlig dem biblischen Grundbegriff von der Menschennatur und ihrem Urzustand.

Hiernach ist nämlich Alles noch in seinem einfachsten Anfang und der Mensch selbst ist erst werdender Geist. Der Geist als Substanz einer irdisch belebten, einer sinnlichen Seele hat sich gerade innerhalb der Natur, innerhalb der Sinnenwelt zu entwickeln; er sucht die Natur und hat diese erst sich zuzubilden, auf ethischem Wege das Sinnliche ins Pneumatische heraufzubilden. So ist denn eben die nächste leibliche Umgebung, wie der Garten, die Bäume, dies ist der Boden, auf welchem sich die Entwicklung eines solchen Naturwesens, wie der Mensch ist, von vornherein entscheiden muß. Hiezu nehme man nun noch die Idee eines in allen seinen Theilen noch unversehrten, aber noch nicht vollkommenen Urzustandes bei Mensch und Welt, wonach sich Aeußeres und Inneres, höheres und niederes Leben noch unmittelbar berührt und einander entspricht als Ein organisches System, wo noch nicht der Riß, die Entzweiung zwischen ihnen geschehen ist, wie es jetzt ist. Da besteht ein gegenseitiger Lebenscontact, der namentlich auch die animalische Natur, die Thierwelt, mit dem Menschen, dem organischen Haupt derselben, in einen gegenseitigen Rapport setzen muß, welcher reeller ist, als eine bloß durch menschliche Phantasie vermittelte Verständigung, die das bloße Schattenbild einer verlorenen Realität ist. Der stumme Dienst, die unmündige Gebundenheit des Geistigen, wie sie jetzt der ganzen Naturwelt, namentlich auch der Thierwelt aufgedrückt ist, gehört nach dem biblischen Lebensbegriff einer gefallenen Natur an. Röm. 8, 20—22. Im normalen Zustand muß auch das Naturleben dem Geist und seinen Aeußerungen unmittelbar zugänglich gedacht werden, wie dasselbe auch in der zukünftigen Welt nach Röm. 8 aus der jetzigen

geistigen Gebundenheit in eine geistige Freiheit übergeht, und dazu war im Urzustand wenigstens der Grund gelegt und der reine Anfang gegeben. Diesem bis ins Einzelne guten Welt-Anfang entspricht endlich, sofern er eben Anfang ist, nothwendig das Gesetz der Einfachheit, wonach die Entwicklung von den einfachsten Elementen und Functionen aus beginnt, das Größte gerade im Kleinen, das Ganze im Einzelnen seinen Typus hat und seine Entscheidung findet.*)

Was nun den Ausdruck „Sündenfall" (παραπτωμα) betrifft, so liegt darin zweierlei, Abfall und Gefallensein, der Act und der daraus entwickelte Zustand. Der Anfangspunkt liegt in einer That des Menschen, während die Wirkung eine Naturumänderung ist; die That aber, die dies bewirkt, ist eine Urthat, nicht eine unbestimmte Einzel-That, es ist ein primärer Act, und der Causaleinfluß eines primären Actes selbstthätiger Entwicklung auf die Naturbeschaffenheit des Thäters kann uns nicht mehr befremden, nach dem, was bei § 17 dargelegt wurde, namentlich über die kritische Bedeutung der ersten Entwicklungsprobe. In der sittlichen That überhaupt, und namentlich in der ersten Entscheidungsthat kommt ein innerer Prozeß zum factischen Abschluß und zur Erscheinung. Die geistigen und leiblichen Kräfte, die namentlich für die erste sittliche Handlung aufgeboten werden, sind dadurch von einem inneren Princip aus in eine bestimmte Richtung gebracht, sind zu bestimmten

*) Dies nur einige Andeutungen, um eine geistige Lebens-Scene auf einfachem Naturboden wenigstens in der biblischen Totalanschauung denkbar zu finden, für die, die nicht zum voraus den Anfang und das Ende des ganzen Weltprozesses im Heute oder vielmehr im heutigen Begriff von Heute absorbiren wollen.

körperlichen und geistigen Trieben und Willensmotiven entwickelt; sie können nicht mehr in die vorige Unbestimmtheit zurücktreten, sondern bleiben in Abhängigkeit gesetzt eben von dem obersten Richtungsprincip und seinen Reizungen, womit sie thatsächlich verkettet wurden. Dies wird sich uns deutlicher herausstellen, wenn wir nun

1. nach den biblisch-anthropologischen Grundbestimmungen zu verstehen suchen, wie aus der Organisation des Menschen der Sündenfall sich entwickeln konnte und sich entwickelt hat, also die organische Möglichkeit und Ausbildung, oder den organischen Charakter des Sündenfalles; daraus bestimmt sich dann erst der ethische Charakter desselben. Die Quelle des Bösen sucht man gern in der sinnlichen Natur des Menschen, d. h. da wir die letztere vor dem Sündenfall noch nicht in ethischer Bedeutung zu fassen haben, in der Verbindung des Geistes mit einem materiellen Leibe. Allein sogar reine Geister, die Engel, erscheinen in der Schrift dem Bösen verfallen und dies noch vor dem Menschen in einer den menschlichen Fall weit überbietenden Weise, in unheilbarer Weise. Dazu kommt, daß nach dem biblischen Begriff die Sinnlichkeit, d. h. wie sie hier zu verstehen ist, die leibliche Seite der Menschennatur als Gebilde Gottes erscheint, als zur reinen Integrität des menschlichen Wesens gehörig, so gut als der Geist, und da weiter der Leib nur belebt ist durch die Seele, so ist die Sinnlichkeit für sich selber, so lange ihre ursprüngliche Naturstellung nicht bereits verrückt ist, keiner sündigen Erstwirkung auf die Seele fähig; derartige Einwirkungen, wie sie das N. T. als sarkisch bezeichnet, können nur Nachwirkung sein von einem bereits gestörten

Verhältniß zwischen Leib und Seele, d. h. also Wirkung des wenigstens schon begonnenen Sündenfalles, nicht aber der Beginn desselben. Der organische Boden der menschlichen Sünde in ihrem Anfang ist also nicht der Leib als sinnliche Natur, vielmehr ist es die Seele. Die Seele mit ihrer sinnlichen Seite, dem Empfinden und Begehren und mit ihrer geistigen Seite, dem fürs Uebersinnliche befähigten Erkennen und Wollen hat beide Sphären in sich zusammenzuordnen zu einem persönlichen Selbstleben. Die Seele steht nun zwar im ursprünglichen Normalzustand nicht in der Indifferenz zwischen Geist und Leiblichkeit, denn dies wäre ein Zustand des Todes, nicht aber Leben, vielmehr hat die Seele, als geschaffen in der Gottähnlichkeit, das Geistige eben an sich als das Principielle, so daß sich also das Sinnliche als das Untergeordnete mit dem Geistigen zusammenschließt. Es ist so nicht ein indifferentes Nebeneinander, sondern das einheitlich organisirte Ineinander des Differenten, die gesunde Lebensharmonie. Dieses aequale temperamentum, wie man es nennen könnte, ist nun aber einerseits keine zwangsmäßig bindende Nothwendigkeit, daß es nicht anders werden konnte, ist aber andrerseits auch noch keine selbständig errungene Freiheit, eine virtus, sondern ist nur ein unmittelbar gegebener Lebensanfang, der mit Selbstbestimmung d. h. mit Bewußtsein und Freiwilligkeit behauptet und fortgebildet werden muß. Die Seele nun als Selbst hat eine angestammte Wahlfreiheit; sie kann von der sinnlichen Lebenssphäre angezogen so in sie eingehen, daß sie dabei der übersinnlichen Geistesbestimmung, die ihr Gesetz in Gott hat, abgewandt und entgegengewandt wird. Damit beginnt eben

ein Ueberschreiten der bestimmungsmäßigen Ordnung des Lebens (παραβασις) und ein Eingehen in eine bestimmungswidrige Fehlstellung und Fehlbewegung (ἁμαρτανειν). Sehen wir also

2. Durch welche äußere und innere Momente auf Grund der in der menschlichen Organisation liegenden Möglichkeit der Sündenfall sich als ethische Erscheinung verwirklicht, oder entwickeln wir den ethischen Verlauf des Sündenfalles. Die kritische Selbstentscheidung zwischen Gut und Bös, d. h. principiell gefaßt, zwischen Gott und dem eigenen Selbst und eben damit die Prüfung haben wir S. 356 ff. als den nothwendigen Durchgangspunkt der ethischen geschöpflichen Entwicklung erkannt. So geht nun auch

a) bei dem Menschen von einer Prüfung die Entscheidung seiner Entwicklung aus und wie dies? Da die menschliche Geistigkeit im Naturleben wurzelt, als eingeleibter Geist, so ist sie auch, wie schon bemerkt, an diesem zu entwickeln und so hebt die Prüfung an in den nächsten Naturelementen und Verhältnissen. Innerhalb derselben wird nun aber die geistige Selbstbestimmung der Seele, die Bestimmung in Gott und für Gott pädagogisch geleitet mittelst eines Gebots,*) und zwar geschieht dies gemäß dem für Anfänge geltenden Gesetz der Einfachheit in einem einzigen Verbot an Einem Gegenstand: so reich der Mensch war an Macht und Besitz, sollte er zunächst nur an eines Baumes Frucht die Schranke seiner Macht selbständig anerkennen lernen und so das Böse vom Guten abscheiden. Durch Selbstentscheidung

*) Gebot im weiteren Sinne, wie ἐντολαι, vom Dekalog gebraucht, auch die Verbote desselben einschließt.

sollte er Freiheit üben und entwickeln im Gehorsam, d. h. in einer der göttlichen Lebensbestimmung immanenten Selbstbestimmung; in Gott sollte er die reale Geistesfreiheit finden durch Verleugnung der selbstischen Wahlfreiheit, der bloß formalen psychischen Freiheit. Gen. 2, 16 f. Vgl. 1 Kor. 6, 12. Eph. 5, 10. 15. 17. Ebr. 5, 14. Prov. 1, 7. 15, 24. Soweit ist die Prüfung von Gott gestellt, sie enthält nur die Möglichkeit des Bösen für die Erreichung des Guten. Die Prüfung erhält nun aber die Form böslicher Versuchung, die Form des Reizes zum Bösen im Gegensatz zu der göttlichen Anregung und Hinleitung zum Guten im Gebot. Diese von Gottes Gebot ableitende Versuchung geht aber nicht von der noch unverdorbenen Menschennatur selbst aus, vielmehr entsprechend dem geistigen Grundbegriff des Bösen von dem widergöttlichen persönlichen Geistesprincip; dieses ist zwar in der Genesis selbst noch nicht genannt, gemäß dem pädagogischen Princip der Offenbarung, die widergöttlichen wie die göttlichen Tiefen nur allmählich zu enthüllen; dagegen in den späteren, namentlich neutestamentlichen Schriften ist eben der Satan, als der Versucher *κατ᾽ ἐξοχην* bezeichnet, als Urheber alles sündigen Thuns und sündigen Personlebens. Vgl. S. 390 ff. und Joh. 8, 44. 1 Joh. 3, 8. 10. 12. *ἀπ᾽ ἀρχης* bezieht sich bei Joh. in beiden Stellen auf den Anfang der Menschengeschichte, mit welcher der Satan in Verbindung gesetzt ist, daher bei demselben Joh. Apok. 12, 9: *ὁ ὀφις ὁ ἀρχαιος, ὁ καλουμενος διαβολος*. Vgl. Matth. 13, 39: *ὁ ἐχθρος, ὁ σπειρων τα ζιζανια, ἐστιν ὁ διαβολος*. Diese geistige Versuchung erfolgt nun aber wieder entsprechend dem angegebenen menschlichen Naturcharakter und darin liegt das gerecht Abgemessene

der göttlichen Zulassung dieser Versuchung. Vgl. 1 Kor. 10, 13. Der Versucher darf nicht unmittelbar als Geist durch Inspiration seinen Angriff auf die Menschenseele machen, sondern nur den äußeren Naturtypus eines dem Menschen untergeordneten Geschöpfes als Vehikel benützen, den Schlangentypus (wie die göttliche Prüfung den Baum benützt). Gen. 3, 1. 2 Kor. 11, 3. Vgl. V. 14. Daher heißt der Satan, wie oben bemerkt, Apok. 12, 9 und 20, 2: ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος.*) Als freies Oberhaupt der irdischen Schöpfung, namentlich der Thierwelt hätte der erste Adam gleich von vornherein den Uebergriff der ihm untergebenen Natur zurückweisen können und sollen. Im Unterliegen gerade unter solchen Verhältnissen trotz der beigegebenen göttlichen Hinleitung zum Guten und Warnung vor dem Bösen stellt sich die menschliche Schuld heraus. Andrerseits ist aber auch nicht zu übersehen: in dem Naturtypus der Schlange wirkt eben eine höhere geistige Potenz mit einer geistig umstrickenden Energie, mit Verführungskunst. Der Mensch ist so bei aller seiner Schuld ein Verführter, ohne daß aber damit des Menschen Mitschuld aufgehoben ist. Denn auch dieser geistigen Potenz gegenüber sollte und konnte der Mensch die höchste geistige Autorität des göttlichen Worts geltend machen. Immerhin aber bleibt es dabei: des Menschen Schuld ist nicht

*) Im ganzen Sprachgebrauch der Schrift ist die Schlange nicht (Schenkel) Sinnbild des materiellen Weltreizes, des Sinnlich-Bösen, sondern wie schon Gen. 3, 1 das geistige Moment an ihr hervorgehoben ist, Klugheit und List, so bleibt Schlange der Typus für Arglist, Trug und Verleumdung, also eben für das satanisch Böse; so Hiob 20, 16. Jerem. 8, 17. Ps. 140, 4. Pred. 10, 11. Matth. 10, 16. Daher ist Schlange auch Typus für die entschiedene Reife zur höllischen Verdammniß. Matth. 23, 33.

primär der Selbstthätigkeit entsprungen; nicht unmittelbar in einer ordnungswidrigen Activität liegt die eigentliche Quelle, sondern die Activität, die That entspringt einer ordnungswidrigen Passivität und Hingebung, statt der Hingebung an Gott und sein Wort. Das Böse ist vom Menschen nicht erzeugt, nur empfangen, die menschliche Schuld ist also in ihrem Ursprung nicht spontane Schuld. Eben darum kann eine restituirende Erlösung dem Menschen vermittelt werden, kann es aber nur werden im Gegensatz zur Quelle seines Falles; d. h. gegenüber der passiven Hingebung in die gottwidrige Lust ist das einzige naturgesetzliche Erlösungsmittel die passive Hingebung in das Leiden als Rückweg zu Gott; es gilt eine gottheiligende Passivität in der absoluten Selbsthingebung an Gott, wie sie der zweite Adam in sich vollzieht und daraufhin ein *συμπασχειν* des Menschen zur Bedingung seiner Gemeinschaft und Rettung macht.*) Also: göttliche Prüfung, ferner die geistige Potenz und Energie des Versuchers, Beides im äußeren Naturtypus, und dazu eine falsche Passivität des Menschen — dies sind die nach außen hervortretenden Momente im ethischen Entwicklungsgang der Sünde. Sehen wir nun

b) durch welche innere Momente hindurch die Versuchung und die Verschuldung des Menschen sich entwickelt. Ich gebe

---

*) Der Mensch kann aber auch gegenüber der Erlösung in seiner falschen, gesetzwidrigen Passivität verharren, statt einzugehen in die wahre, heiligende Passivität des Erlösers. Dann schreitet er unter dem fortwährenden Einfluß des falschen Geistes fort zu einer gleichartig falsch-geistigen Activität, wodurch er in die satanische Aehnlichkeit mehr und mehr gelangt, statt in die göttliche.

nur die Grundzüge in Kürze, — Ausführung s. Lehrwissenschaft S. 272—276. II. Aufl. S. 255—258. Vgl. auch m. Leitfaden der christlichen Glaubenslehre § 16.

α) Das erste Moment in der innern Entwicklung ist nicht der durch das Essen von der Schlange erregte sinnliche Appetit, sondern der sinnlichen Wirkung geht voran die geistige Operation des Sprechens, womit die Schlange das göttliche Verbot dialektisch zersetzte. Das wesentliche Operationsmittel ist die Ueberlistung (*ἐξαπατᾳν*). Gen. 3, 13: „Die Schlange betrog mich." 1 Tim. 2, 14. 2 Kor. 11, 3. Es liegt darin zweierlei: eine Bethörung des Verstandes durch Scheingründe und eine Bestechung des Willens durch trügerische Triebfedern und so durch Beides ein Abführen vom rechten Stand und Gang, ein Verführen. Die Versuchung hat es also primär nicht mit der *σαρξ* zu thun, sondern mit dem *νους*, mit dem geistigen Sinn, mit dem Vernunftsinn. Zuerst wird skeptisch der Zweifel gegen das göttliche Verbot-Wort erregt und so die gläubige Haltung der Seele geschwächt, dann die göttliche Bedrohung apodiktisch geleugnet und so die Gottesfurcht zerstört, das Hemmniß des Mißbrauchs der Frucht; endlich wird das göttliche Verbot gerade als Hemmniß der dem Menschen von Gott mißgönnten höheren Entwicklung dargestellt, und der göttlichen Bedrohung den geistigen Ehrgeiz entflammende Verheißungen entgegengestellt. Diese Verheißung knüpft sich an eine falsche Erklärung von dem Namen des Baumes, als ob gerade der unbeschränkte Genuß (das Essen) und so die unbeschränkte Freiheit, nicht vielmehr die Enthaltung (das Nichtessen), die sittliche Beschränkung, den Menschen mündig mache für die

sittliche Erkenntniß und auf die göttliche Höhe stelle. Diese falsche Erklärung hat etwas Wahres, aber traurig Wahres für sich. Die Erkenntniß des Guten und Bösen oder die sittliche Erkenntniß ist nämlich allerdings auf zweierlei Wegen möglich: entweder wird vom Guten aus, von der sittlichen Beschränkung aus (Nicht-Essen), im Siege des Gehorsams das Böse erkannt, und so erkennt man es als radical Falsches, als Widergöttliches, zu Ueberwindendes; oder es wird vom Bösen aus, von der mißbrauchten Freiheit aus (Essen) d. h. nach dem Siege des Ungehorsams das Gute erkannt, aber dann nur als etwas Verscherztes und Unerreichbares. Dies ist die Tod bringende Erkenntniß von Gut und Bös, nicht die lebendigmachende.*) Vgl. die Erklärung des 1 Buch Moses von Schröder, ferner die schöne Auseinandersetzung in Wörner, „Grundwahrheiten" rc.

Im Bisherigen sind die strategischen Mittel der Verführung angegeben, welches sind nun

β) die entsprechenden inneren Wirkungen oder die Momente der menschlichen Verschuldung?

Indem das Weib den geistigen Kunstgriff der Bezweiflung und Verdrehung des göttlichen Wortes und Sinnes nicht zurückweist, vielmehr demselben stille hält, verliert die Seele ihre einfache Geschlossenheit in Gott, verliert ihre geistige Haltung, und nun erst, erst in der geistig geschwächten und zugleich geistig aufgeblasenen Seele entzündet sich die Sinnlichkeit, Genußsucht („das Weib schaute an, daß der Baum gut

*) Es erfolgt hier die erste Aufstellung des Grundsatzes: Böses thun damit Gutes heraus komme. Das Sein wie Gott ist das immer wiederkehrende Lockmittel des Satans. Matth. 4. 2 Theff. 2.

zur Speise*), Augenlust (reizend für die Augen) und Hoffart (dienlich fürs Klugmachen, geistiges Kulturmittel). Die Seele hat die Nüchternheit des Urtheils verloren und so verwandelt sich die Außenwelt in ein trügerisch lockendes Scheinwesen. Abergläubisch sucht nämlich der Gott gegenüber ungläubige Mensch gerade in der Hingebung an die materielle Welt die geistige Vervollkommnung und die Emancipation zu einer göttlichen Selbständigkeit. Der Thatbestand aber bei aller dieser geistigen Schwärmerei ist παραπτωμα, daß der Mensch ein gefallenes Wesen ist; seine persönliche Lebensentwicklung ist eine rückgängige geworden, aus der Höhe seiner Lebensidee, aus der Selbständigkeit sinkt er immer mehr herab in Abhängigkeit.

Behandeln wir nun

3. Die physiologische Wirkung der Sünde.

Aus der bisherigen Darstellung des organischen und des ethischen Charakters der ersten Sünde ergiebt sich, daß durch dieselbe eine Revolution vorgeht in der inneren Natur des Menschen, eben daher auch in allen wesentlichen Lebensbeziehungen (nach innen und außen). Auch hier gebe ich in Voraussetzung meiner Lehrwissenschaft und meines Leitfadens nur Grundzüge.

a) Diese Umänderung betrachtet nach innen. Indem die Seele in abergläubischer Hingebung an den Reiz und Schein der Sinnenwelt ihrer göttlich geistigen, ihrer übersinnlichen Bestimmung abtrünnig wird oder sich verselbstigt, schlägt der Mensch um in das Gegenbild eines πνευματικος, in die Versinnlichung. Hauptmoment ist also die Entgeistigung der Seele, nicht Entgeistung in dem Sinn, daß die Seele ihre

übersinnlich-geistige Wesenheit und Fähigkeit verloren hätte, worin ihre Gottähnlichkeit als Anlage liegt, die ausdrücklich noch nach dem Fall erwähnt ist (Gen. 9, 6 und Jak. 3, 9. Act. 17, 28); aber ihre übersinnlich-geistige Entwicklungskraft und Thatkraft löst sich auf. Die göttliche Lebensanlage in der Seele ist nicht vernichtet, kommt aber nicht mehr zur Ausbildung und ist so todt, d. h. sie ist ein todter Same, daher die Bezeichnung *νεκρος* da gebraucht wird, wo die Entwicklungskraft fehlt. Röm. 4, 19. Zur Ausbildung der göttlichen Lebensanlage, des göttlichen Lebenskeimes bedarf es nämlich der Triebkraft des Geistes von oben (*ἀγεσθαι πνευματι*), wie jeder Keim im Boden der Lebensluft und des Lichtes bedarf und der Productionskraft desselben, wovon dann *καρπος του πνευματος* abhängt. Röm. 8, 14. Gal. 5,. 18. 22. Von dieser Triebkraft und Productionskraft des göttlichen Geistes ist die Seele abgeschnitten eben durch ihre selbstische Isolierung. An die Stelle des Geistes hat sich mit der Sünde ein anderes Princip im Seelenleben festgesetzt, das Fleisch, *σαρξ*. *σαρξ* ist zunächst physischer Begriff und bedeutet einen Bestandtheil des *σωμα*, die fleischige, die weiche Leibessubstanz im Gegensatz zu den Knochen, den festen Theilen (Gen. 2, 21. Luk. 24, 39); indem nun aber diese Substanz der Sitz des Blutsystems, sowie des Muskel- und Nervensystems ist, liegt eben darin auch die psychische Bezeichnung. Das Blut unterscheidet nämlich gerade die höhere Organisation, das animalische, das seelische Leben vom Pflanzenleben; es ist das Vehikel des organischen Seelenlebens; in ihm vermittelt sich die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele. Die Seele wird durch das Blut physisch

bestimmt und wirkt physisch durch das Blut, sie empfängt durch die vom Blut genährten Sinnenwerkzeuge materielle Eindrücke, bildet materielle Wahrnehmungen und Handlungen, während der Leib durch das Blutleben psychisch bestimmt wird und psychisch wirkt (Seelenl. § 3); der Blutumlauf bedingt das Sinnenleben des Leibes, macht ihn zum Organ der seelischen Perceptionen und Aeußerungen. Muskeln und Nerven des Fleisches ferner sind die Träger der physisch-psychischen Irritabilität und Sensibilität; durch sie ist die psychische Vitalität in Empfindung und Bewegung mit äußern Potenzen vermittelt. — Indem nun die Seele dem Geist abtrünnig geworden ist durch die erste Sünde, tritt eben in dem organischen Substrat des Seelenlebens selber, im physischen Fleisch und in seinen psychischen Functionen die geistig moderirende Macht, der spiritus rector zurück. Die Seele kann das Sinnenleben, das Fleisch nicht nur nicht mehr durchgeistigen, was ihre Bestimmung wäre, sondern sie selbst wird von ihm aus versinnlicht und verweltlicht, der seelische Lebenstrieb wird Fleischestrieb. Dies die positive Seite der Entgeistigung. So verbindet sich mit dem Ausdruck „Fleisch" nun ein ethischer Begriff: das versinnlichte Personleben. Luther: „Fleisch heißt Paulus den ganzen Menschen mit Leib und Seele, mit Vernunft und allen Sinnen, darum daß Alles an ihm nach dem Fleisch trachtet." Es wird für das Seelenleben eine Empfindlichkeit und Reizbarkeit herbeigeführt (Sensibilität und Irritabilität), wodurch das psychische Empfindungs- und Triebleben bis in die höhere geistige Form des Seelenlebens hinein, bis in das Denken und Wollen hinein abhängig gemacht wird von sinnlichen

Depressionen und Erectionen. Es wird theils ungebührlich herabgedrückt in παθηματα (Furcht, Schrecken ꝛc.), theils ungebührlich gespannt, irritirt in ἐπιθυμιαι (Lust, Zorn ꝛc.*) Aber noch weiter: dieses versinnlichte Seelenleben oder das Fleischesleben im ethisch physiologischen Sinn hat nicht bloß einen geistlosen Charakter, sondern auch einen **widergeistigen**, es steht im Antagonismus gegen das übersinnliche Wesen des Geistes, speciell gegen das Göttliche, nicht bloß in der Indolenz dazu. Gal. 5, 17. 1 Kor. 2, 14: ἐπιθυμει κατα του πνευματος, nicht bloß οὐ δεχεται τα του πνευματος. Eben der selbstische Gegensatz zum göttlichen Liebesgesetz des Geistes, der Geist der Selbstsucht ist es, was eigentlich das Beseelende bildet in diesem versinnlichten Personleben; es ist der Egoismus nicht nur Anderen gegenüber, sondern vor Allem schon innerhalb der eigenen Natur, daß die Seele sich selber sucht, ihre Lust, ihr selbstisches Wohlsein, τα ἰδια sucht gegenüber dem Geist und seinem Gesetz. In allen seinen Lüsten und Leidenschaften sucht der Mensch bewußt und unbewußt nur das Selbstische. Jes. 53, 6: „Wir gingen alle in der Irre; jeglicher sah auf seinen selbstbeliebigen Weg.“ Und so auch nach außen, in der Welt sucht der Mensch nur seine Seele, sein Eigenleben, Nahrung und Bereicherung für seine seelische Genußlust, Augenlust und Wissenslust. Joh. 12, 25. Luk. 17, 33. Matth. 10, 39. 16, 25 f. (In diesen Stellen ist der alte Mensch bezeichnet

---

*) Wie das Kindliche zum Kindischen sich gestaltet, das Weiblich zum Weibischen, so das Männliche zum Tyrannischen; die kräftigen Na turen und die kräftigen Functionen der Natur arten ins Gewaltthätig Ueberspannte u. s. w. aus, die receptiven, die weichen ins Weichliche, Ru wird zum Phlegma, Bescheidenheit zur Verzagtheit, Muth zum Trotz

als der, der seine Seele liebt, sie zu conserviren sucht, sein Ich zu bereichern sucht in dieser Welt). Vgl. τα ἑαυτου ζητειν 1 Kor. 10, 24. Phil. 2, 4. 21. So ist Selbstsucht, Egoismus nach innen und außen eben das geistige Princip des versinnlichten Personlebens, des sarkischen Lebens, und Weltsucht ist nur die nothwendige Folge davon;*) von der Geistessphäre und von ihrem wahren Lebensgut getrennt, muß die verselbstigte Seele in der Sinnenwelt ihr Leben suchen und sucht es. Dieses selbstsüchtige und weltsüchtige Wesen äußert sich nicht nur als materieller Trieb, sondern vermischt sich sogar mit den geistigen Grundtrieben der Seele, dem Wissenstrieb, dem Tugendtrieb, dem Gesellschaftstrieb, ja dem Religionstrieb; und eben dadurch entwickelt sich die falsche Geistigkeit und Geistlichkeit. Das Sinnliche und Weltliche wird dabei nur geistig oder geistlich geformt, und auf diesen bloßen Formalismus hin wird dem Sinnenweltlichen der Werth geistiger Substantialität beigelegt, möglicherweise bis zur absoluten, göttlichen Bedeutung.**) So entwickelt die

*) Der Streit, ob Selbstsucht oder Weltsucht das innere Wesen der Sünde sei, macht einen Gegensatz aus dem, was kein solcher ist. Die Weltsucht ist Folge der Versinnlichung des Personlebens; aber die Versinnlichung ist Folge der Selbstsucht, ist gegenüber von Gott und seinem Geist eine Isolirung der Seele in sich selber und in dieser Getrenntheit vom wahren Leben sucht die Seele ihr Leben in der Welt, oder der Mensch behandelt die Welt nur nach der Beziehung zu seinem Eigenleben.

**) So verselbstigt sich der geistige Wissenstrieb als weltliche, fleischliche Weisheit; die sittliche Willenskraft und der Tugendtrieb als eigene, d. h. selbstische Gerechtigkeit und Frömmigkeit; der Religionstrieb der Seele gestaltet sich zum religiösen Formalismus (μορφωσις της ευσεβειας) bis zur Idololatrie; ja sogar das scheinbar directe Gegentheil des Egoismus, wie Familien- und Vaterlandsliebe, selbst das gestaltet sich selbstisch als Familien- und Nationalparticularismus, als erweiterter Kreis

(widergeistig-) selbstsüchtige Sinnenmacht allmählich ein Uebergewicht, wodurch sogar die geistigen Kräfte der Seele, wie sie im *νους*, im Vernunftleben liegen, sympathisiren mit dem Fleisch und sich vermischen mit ihm, dienstbar werden dieser Sinnenwelt und die Folge ist, daß dem versinnlichten Seelenleben ein geistiger, ja göttlicher Nimbus aufgedrückt wird.

b) Die Wirkungen des Sündenfalles auf die äußeren Lebensverhältnisse. Vgl. Lehrwissensch. S. 278—280. II. Aufl. 261—263. In organischer Verkettung entwickelt sich die Desorganisation auch in die äußeren Lebensbeziehungen des Menschen hinein als *αταξια*, weil der Lebensorganismus in allen seinen Theilen und Evolutionen systematisch zusammengreift. So sehen wir denn hervortreten: Zerfall mit dem Offenbarungsgott (*ἀσεβεια*), socialen Zerfall (*ἀδίκια*) und äußeren Naturzerfall (*διαφθορα, θανατος*), was Alles im Keim schon hervortritt Gen. 3, 7 ff. (Verstecken vor Gott und heimliche Beschuldigung Gottes: „Das Weib, das du mir zugesellt hast, gab mir" — Zerfall mit Gott; der sociale: die Scham vor einander und daß der Mann die Schuld auf das Weib abladet; dann der äußere Zerfall). Durch alles Dieses erscheint die Sünde als äußere Naturverkehrung im universellsten Sinn, als Bruch des allgemeinen Lebensgesetzes (*ἀνομια*).

Daß aber die Desorganisation auch in die ganze äußere Welt eindrang, folgt aus der Stellung des Menschen zur Welt: er ist das organische Haupt des irdischen Lebenssystems,

---

des Egoismus; die allgemeine Menschenliebe als raffinirter Kosmopolitismus, als ein Egoismus, der alle Welt für sich gewinnen will, sie zum Object seiner Thatkraft und seiner Verdienste machen will, und dgl.

Träger und Vermittler der ganzen kosmischen Entwicklung. Indem also in ihm die Sünde organische Potenz geworden ist, etwas Naturhaftes (als Fleischlichkeit), ist sie samt ihrem Product, dem Tod, auch der Außenwelt als organischer Factor innerlich geworden, ist kosmische Potenz, Naturmacht geworden. Röm. 5, 12. 2 Petr. 1, 4. Dieser kosmische Charakter der Sünde besteht eben darin, daß, wie in dem Menschen, so auch in der äußeren Natur der geistige Lebenskern sich nicht mehr entwickelt; auch das Geistige der Natur ist gebunden und deprimirt in Materialität, und das Naturleben für sich ist in der Renitenz und im Kampf begriffen gegen die Bestimmung des Geistes. Das Naturleben muß überwältigt werden, um auch nur nothdürftig noch dem Geiste zu dienen. Dies ist das Wesen der Sünde in der Natur. Diese kosmische Form der Sünde tritt grell darin hervor, daß sich durch das ganze Naturleben Abnormitäten ziehen, Anomalien, Mißgestaltungen, Unreinigkeiten, Befehdungen, Verwelken und Vernichtung, kurz Verderben (φϑορα) im Gegensatz der δοξα, der geistigen Lebensherrlichkeit. Wie an letzterer die Natur einst mit den Kindern Gottes participirt, so jetzt mit den gefallenen Menschen an der Entgeistung und ihren Folgen.

§ 20.

Die Sünde in ihrer Fortpflanzung und Ausbildung.*)

Vorbemerkung.

Daß jeder menschliche Charakter seine Schwächen und seine Fehler hat, ist eine so augenscheinliche Erfahrung, daß

*) Monographien: Schmid, Festprogramm 1826—1828: ob-

auch der Leichtfertigste es nicht leugnet. Daß ferner alle Menschen Thatsünden verschiedener Art begehen, ist ebenso allgemeine empirische Wahrnehmung. Jeder macht sie bei sich selbst und die Völkergeschichte ist ein Repertorium aller möglichen Formen von Unthaten von der rohesten Brutalität an bis zur raffinirtesten Bosheit. Und auch das lehrt die empirische Beobachtung, daß sowohl die einzelnen Charaktermängel als die einzelnen Sündenthaten im Zusammenhang stehen mit der menschlichen Natur. Der Egoismus namentlich, diese Wurzelsünde und Grundform aller Sünde, ist allgemeiner Grundzug der Menschennatur, auch in den aufopferndsten Naturen; er bricht auch aus dem Kinde früh und entschieden hervor, ob es mit noch so großer Liebe und Aufopferung erzogen wird. Diese Wurzelsünde entfaltet sich ebenfalls wieder allgemein in einer Menge ungeordneter Triebe und Leidenschaften, die dem Geist widerstreben und schon das erste Dichten und Trachten einnehmen. Die zweckmäßigste Erziehungsmethode und alle gesetzlichen Mittel erweisen sich, sofern es sich nicht um bloß äußere Disciplinirung handelt, unzureichend, um im Innern des Menschen auch nur das Uebergewicht der Naturtriebe und das Vorherrschen des Sündigen zu brechen, viel weniger, daß die Sünde in irgend einem Individuum je ausgerottet worden wäre oder auszurotten wäre. Individuelle und geschichtliche Erfahrung weist

---

servationes pertinentes ad naturam peccati; Auszug davon in der Tüb. Zeitschr. 1828, 2. Heft. Kern, Ueber die Lehre von der Sünde. Tüb. Zeitschrift 1832, 2. H.; 1833, 2. H. Klaiber, Die neutestamentliche Lehre von der Sünde und Erlösung, Umarbeitung 1836. Jul. Müller, Die christliche Lehre von der Sünde 1839; in neuer Ausarbeitung 1844 und 1849. Vgl. auch Nitzsch System S. 72 ff. Krabbe.



also auf eine traditionelle Macht der Sünde, und zwar ist hiebei nicht an eine bloß äußere Tradition zu denken z. B. durch schlechte Erziehung, durch Beispiel, durch Verkettung ungünstiger, verderblicher Umstände u. dgl. Die verderbliche Tradition wurzelt selbst schon in einem entarteten Naturleben und Gemeinschaftsleben, und daß das Verderbliche so leicht, so rasch, so allgemein Einfluß auf die Individuen gewinnt, wenn auch verschieden nach Art und Grad, setzt schon einen individuell verdorbenen Naturboden voraus.*) Eben nun, weil sich das Böse bei den Menschen so unverkennbar zur andern Natur geworden zeigt, wollen Manche nichts Böses daran finden, allein wenn auch der Egoismus blind genug ist, bei sich selbst keine Schuld anzuerkennen, so hört für ihn bei Anderen, die ihm selber Böses anthun, die Unschuld desselben bald auf, er macht bei Beeinträchtigungen seiner eigenen Ehre, Habe und Person durch fremde Uebelthat unwillkürlich ein sittliches Urtheil gegen den Thäter geltend, und dies überführt Jeden von der sittlichen Verantwortlichkeit, von der Schuld des Individuums neben der Allgemeinheit und Natürlichkeit des Bösen. Röm. 2, 1. So weit führt die Nüchternheit der Erfahrung. — Dazu aber reicht die Erfahrung nicht hin, diese Allgemeinheit und Natürlichkeit des Bösen zu erklären. Wer dies durch selbständiges Denken versucht, der hat, wenn er nicht mit der Erfahrung in unlösbaren Widerspruch gerathen will, die Aufgabe, mit der Allgemeinheit

---

*) Kähler in seiner christlichen Sittenlehre I. Th. S. 98 sagt daher trefflich: „Die Sünde aus Erziehung und Umständen erklären, heißt den Regen aus den Wolken erklären." Stellen von Classikern s. Knapp, Vorlesungen über Dogmat. II. S. 7 f.

des Bösen auch seine individuellen Verschiedenheiten zu vermitteln und mit seiner Natürlichkeit auch die Seite seiner Schuldhaftigkeit. Denn alles dies sind empirisch gegebene, sind reelle Lebensmomente, deren keines ein Denksystem aufheben darf. — Hingegen giebt es nun wieder entgegengesetzte Verfehlungen: einerseits, daß man die Sünde zu etwas bloß Vereinzeltem macht, und dies in zweierlei Sinn: daß man sie bloß als eine einzelne fehlerhafte Aeußerung am Subject faßt, nicht nach ihrem innern Naturgrund im Subject, oder daß man sie als eine Eigenthümlichkeit bloß einzelner Subjecte faßt, nicht als Geschlechtscharakter (Geschlechtstypus). Hiedurch wird die factische Allgemeinheit und die factische Natürlichkeit der Sünde aufgehoben. Ein entgegengesetzter Fehler aber ist es, wenn man alle einzelnen sündlichen Aeußerungen jedem einzelnen Subject in die Natur schiebt, und so die individuellen Erscheinungen der Sünde zur allgemeinen Natur macht, wobei wieder zweierlei Mißdeutung möglich ist, daß man nämlich über der Natürlichkeit der Sünde die individuelle Schuld aufhebt, oder daß man die Natürlichkeit selbst, das daß und wie das Böse in der Natur ist, als individuelle Schuld anrechnet. — Von den Fehlern nach dieser Seite hat sich die orthodoxe Lehre nicht frei erhalten, daß sie nämlich auch die einzelnen Sündenspecies verallgemeint, sie Jedem zur Last legt, und hinwiederum, daß sie auch das allgemeine Naturböse zur individuellen Schuld macht. Vgl. Müller, II. Bd. 4. Buch. Cap. 1. Die Schrift giebt kein Recht zu solchen Vermischungen des Allgemeinen und Individuellen, des Natürlichen und Ethischen. Wenn ihr auch von Natur alle Menschen mit Sünde behaftet

sind, weist sie doch über dem allgemeinen Naturgrund noch der individuellen Entwicklung einen Spielraum zu, und unterscheidet vom allgemeinen angeborenen Charakter einen individuellen, frei entwickelten, an welchen sie den Maßstab persönlicher Zurechnung anlegt. Und ferner, wenn ihr auch der That nach alle Menschen Sünder sind, so nimmt sie doch nicht Einen wie den Andern in einerlei Art und Maß als Sünder, und unterscheidet zwischen einzelnen Sündenhandlungen und habituell gewordenem Sündenleben; schon auf dem noch unerlösten Sündengebiet hält sie daher einen relativen Unterschied fest zwischen Frommen und Gottlosen, zwischen Gerechten und Ungerechten, und dies in sittlichem Sinn, nicht in bloß äußerlich legalem Sinn.

Diese allgemeinen Bemerkungen werden sich uns näher ausweisen, wenn wir nun sehen, wie sich nach der Offenbarung die allgemeine Natürlichkeit der Sünde ableitet und bestimmt, und wie sich daraus wieder die individuelle ethische Besonderung ableitet und bestimmt. Also auch die Fortbildung der Sünde betrachten wir, wie im vorigen § die Entstehung, theils nach ihrem organischen Charakter, theils nach ihrem ethischen.

Wir müssen an frühere Erörterungen anschließen.

1. In § 19 haben wir gefunden, daß durch die Ursünde in der Natur des Urmenschen eine Desorganisation, eine Verkehrung eingetreten ist, indem die sinnliche Seite, das niedere Naturleben das bestimmende Princip, das Unterste zum Obersten wurde. Eine dem Uebersinnlichen, dem Göttlichen entgegengekehrte Richtung, eine Fehlrichtung (ἁμαρτια)

wirkt als ein immanent gewordenes Princip, als ein Naturprincip, das in immer neuen Reizen und Trieben durch den Organismus sich verbreitet und so Effecte hervorbringt nach innen und nach außen. Diese wieder vermöge der organischen Cohärenz steigern die sündliche Reizungskraft, die Lust und die Versuchung, sich neu zu effectuiren, und so spinnen sich immer neue Effecte hervor. In den Handlungen selbst, im Efficiren potenzirt sich dann die immanente Sünde immer mehr, wie ein mehr und mehr sich entwickelndes und erstarkendes Afterleben; sie bildet so einen Zustand der Dienstbarkeit hervor (*βασιλευει, κυριευει ἁμαρτια*) einen der Person selbst aufgedrückten stetigen Charakter. Also wie der sündige Act bereits ein homogenes Sein voraussetzt (aus dem er hervorgeht), so geht er wieder über in ein zuständliches Sein, setzt und vermehrt dasselbe, bildet einen entsprechenden, persönlichen Charakter. Das Ich hat so nicht nur Sünde in sich als ein Naturprincip, thut und begeht nicht nur Sünde als einen Act, sondern ist selber sündig und wird dadurch immer mehr selbst sündig. Also von der Bezeichnung *ἁμαρτια ἐν ἐμοι* oder *ἁμαρτιαν ἐχω* steigt es durch das *ἁμαρτανειν* zu der Bezeichnung: *εἰμι ὑφ' ἁμαρτιαν, δουλος, ἡττημενος,* was = *εἰμι ἁμαρτωλος* ist. Vgl. Röm. 7, 14 ff. 2 Petr. 2, 19. Joh. 8, 34. 1 Joh. 1, 8. 10.

Der Punkt, von dem wir ausgehen für die weitere Entwicklung, ist also: Die Sünde ist eine Potenz geworden, eine Macht, die dem Ich des Menschen, d. h. der Seele immanent ist. Sie ist dies nämlich, wie wir S. 411 ff. fanden, als sinnliche und widergeistige Selbstigkeit; und als solche immanente Potenz, als Naturmacht bestimmt

sie den innern Lebensprozeß und das äußere Handeln mit gesetzgebender Macht, als *νομος*.*)

Wie verhält sich nun das bezeichnete Wesen der Sünde zur Natur des Menschen? — Die Sünde als innere Potenz bildet in der Menschennatur nicht eine besondere, für sich bestehende Substanz, es ist durch sie nicht eine neue, körperliche oder geistige Substanz in die Natur gekommen, auch ist nicht die Substanz des Seelenlebens selbst Sünde, oder das Wesen der Seele an sich böse, wie Flacius behauptete. Das Seelenleben trägt ja noch in seinem geistigen Wesen die Gottähnlichkeit in sich, den göttlichen Typus, und namentlich im Gewissen die Reaction gegen Sünde und Gottlosigkeit; auch nach seiner leiblichen Seite, als Sinnenleben ist das Seelenleben nur Substrat der Sünde, nicht die Sünde selbst, die Sünde ist wohl innerhalb der menschlichen Natur, innerhalb des psychisch-physischen Lebens (*οἰκει ἐν τῃ σαρκι*), ist aber nicht dieses selber, sonst hätte Christus mit der Fleischessubstanz auch die Sündensubstanz zu eigen gehabt, hätte nicht *χωρις ἁμαρτιας* sein können. Die Sünde ist aber auch nicht etwas Substanzloses, ist nicht ein bloß formelles Gebilde der Seelenthätigkeit, nicht ein bloß moralischer Zustand des Denkens und Handelns, oder gar eine bloße Einzeläußerung in Gedanken und Werken — das sind nur Wirkungen der Sünde, — sondern, wie Krankheit, ist die Sünde am Seelenleben selbst, in der Natur desselben ein abnormer Lebenszustand. In seiner substan-

*) Für die praktische Deduction und Ausführung dieser Wahrheit vgl. m. Christl. Reden I. Sammlung Nr. 24. „Die wahre Selbsterkenntniß.“

tiellen Beschaffenheit und Thätigkeit, in seinen Elementen und Kräften ist das natürliche Seelenleben krankhaft verändert.*) Diese krankhafte Veränderung der menschlichen Natur in ihrer leiblichen und geistigen Seite oder die entartete Beschaffenheit des menschlichen Wesens und Wirkens bezeichnet die Schrift eben durch σαρξ, indem sie letzteres auf die Menschen im Ganzen überträgt. Joh. 3, 6. Röm. 7, 14. 18. (εγω σαρκινος, fleischliche Natur — σαρκικος fleischliche Gesinnung, wovon später; das Genauere über σαρξ s. S. 412 ff.). Die menschliche Seele, ihrem Wesen nach geistig, ist nun eben durch die mit dem Fall eingetretene Abhängigkeit von der sinnlichen σαρξ selbst in ihrem geistigen Wesen, in ihrem Denken und Wollen abnorm disponirt, sie ist geschwächt, ja ist verkehrt, ins Sinnliche umgestaltet. Denn auch der menschliche Geist ist beherrscht von der irdisch-sinnlichen Natur, und es ist so die Seele der ἀπωλεια ausgesetzt. Matth. 10. 24. 39. Sie ist aber auch einer Heilung, einer Wiederherstellung fähig, eben weil die Sünde zunächst nur eine Desorganisation ihres Wesens ist, nicht ihr Wesen selbst. Es ist gerade, wie wenn die physische Krankheit ein einzelnes Organ z. B. das Auge in seiner Substanz und Verrichtung krankhaft verändert; sie

*) Dies ist auch der richtig verstandene Sinn der Kirchenlehre; indem sie — freilich nicht gar geschickt — sagt: ‚peccatum non esse substantiam, sed accidens' will sie nur leugnen, daß die Sünde mit der Substanz der menschlichen Natur zusammenfällt, daß durchaus keine differentia sei zwischen dieser und der Sünde, nicht aber will sie mit dem ‚accidens' sagen, daß sie nur eine zufällige, eine dem Wesen fremde Einzeln-Aeußerung sei; vielmehr setzt die Form. Conc. selbst voraus, die natura sive substantia corporis atque animae nostrae sei per peccatum originale corrupta.

kann so am Ende eine organische Zerstörung hervorbringen, aber auch, ehe es so weit kommt, noch durch ein umstimmendes Heilmittel gehoben werden. Es bleibt also immer wahr: einerseits nicht einem bloßen Theil der menschlichen Natur, wie dem Leib, aber auch nicht nur dieser oder jener Thätigkeit der menschlichen Seele haftet Sünde an; andrerseits aber auch: nicht die Substanz der Seele an sich ist Sünde, nicht ihr Empfinden und Begehren als solches, nicht ihre Vernunft und ihr Wille an sich ist das Böse, aber in der Substanz der Seele, in ihrer geistigen und physischen Organisation hat sich das Böse, die sündige Disposition festgesetzt, theils als Schwäche und Gebundenheit der übersinnlich-geistigen Wesenheit der Seele, als sündiger Defect der Vernunft, theils als widergeistige Macht ihrer sinnlichen Lebensseite, als sündiger Affect, oder kurz gesagt als geistige Schwäche und als sinnliche Macht, und so zeugt die Sünde ihre Aftergebilde eben auch hinein in die wesentlichsten Thätigkeiten des Seelenlebens, inficirt Denken und Wollen, wie Empfinden und Begehren in allen Beziehungen, auch in seinen geistigsten und frömmsten Beziehungen; Alles ist und geschieht nicht mehr im reinen, richtigen Stand der Wahrheit, auch das Gewissen ist nicht mehr reines und für das Gute kräftiges Bewußtsein, sondern geschwächtes und beflecktes, ebenso Beten u. s. w. Richtig verstanden ist also allerdings zu sagen: die Sünde nehme den ganzen Menschen ein, nämlich in dem Sinne, daß nicht nur ein bestimmter Theil des Menschen, sondern die ganze Natur desselben, die ja eine untrennbare Einheit, einen Organismus bildet, von der Sünde afficirt ist, eben weil die Sünde ein dem Wesen der Seele immanent gewor-

denes Princip ist, und die Seele wieder die ganze Natur beseelt. Aber darum läßt sich nicht sagen, daß die ganze Natur des Menschen nichts als Sünde an sich habe, so durchaus böse sei, daß sie gar nichts Gutes mehr an sich habe, noch wirken könne.*) Es folgt nur das, daß vermöge der geistigen Desorganisation im Wesen der Seele auch in den ganzen Lebensprozeß, in alle Theile und Momente desselben die geistige Schwäche und die widergeistige Sinnenmacht, oder die selbstsüchtige und weltsüchtige Stimmung und Richtung sich einmischt, so daß also nichts rein Gutes, nichts, das nicht mit Bösem vermischt wäre, sonach nichts vor Gott Gutes mehr vorhanden und möglich ist. In dieser Beziehung sagt Sartorius, Moraltheologie S. 90 ganz wahr: „Daß die Selbstsucht von ihrem Mittelpunkt aus nur einen Theil der menschlichen Natur afficire, den Rest aber unberührt lasse, könnte nur der behaupten, der das menschliche Wesen überhaupt aus getrennten Resten zusammengesetzt sein ließe. Vielmehr so wie ein wenig Sauerteig den ganzen Teig durchdringt, so bringt auch die Säure der Selbstsucht durch die ganze Lebenssphäre der Menschen hindurch und macht sie sündhaft oder krankhaft." Vgl. auch Müller 2. Bd. 4. Buch, Cap. 2. S. 342—348.

*) Wie die altdogmatische Lehre beim Urzustand die Anlage zur Gottähnlichkeit mit dem Resultat ihrer sittlichen Entwicklung verwechselt durch die Prädicirungen: justitia, sapientia, sanctitas, so verwechselt sie die Erbsünde als Anlage mit dem Resultat ihrer sittlichen Entwicklung durch Bestimmungen wie: profundissima totius naturae depravatio, daß der Wille ausschließlich nur Böses will, das Menschenherz ein harter Stein, ein roher Klotz ist u. s. w. Dieses, die ‚profundissima totius naturae depravatio' ist das von dem immanenten Sündenprincip aus mögliche Resultat, ist aber nicht schon mit dem Princip vorhanden.

Nachdem wir nun im Bisherigen uns das Wesen der Sünde und ihr Verhältniß zur menschlichen Natur vergegenwärtigt haben, haben wir die Prämissen, um die Fortpflanzung und die Fortbildung der Sünde weiter ins Licht zu stellen.

a) Indem durch die Ursünde der ganze menschliche Naturbestand in der normalen Zusammenordnung seiner Hauptbestandtheile, Geist, Seele und Leib, alterirt ist, namentlich das Seelenleben in seiner leiblichen und geistlichen Substanz krankhaft verändert worden ist: ist die Sünde eine dem sinnlichen und geistigen Naturstand des Menschen innehaftende Macht, ist organisches Leben in dem Menschen geworden. Und somit ist ihr ein Fortpflanzungsmittel und eine Leitungskette gegeben in dem ganzen organischen Apparat und organischen Verband, auf welchem theils die allgemeine Naturverbindung der Menschheit unter sich beruht, theils ihr Zusammenhang mit dem übrigen Lebenssystem der Welt. Darin also, daß die Nachkommenschaft und das äußere Natursystem in den Kreis der menschlichen Sünde hereingezogen erscheint, liegt keine Ungerechtigkeit oder willkürliche Ausdehnung der Folgen der Sünde, sondern eine naturgesetzliche Nothwendigkeit. Naturgesetzlich, ob mit oder ohne Sünde, besteht organischer Zusammenhang zwischen Eltern und Kindern, wie zwischen Same und Baum, namentlich also zwischen den Urmenschen und der von ihnen abstammenden Menschheit. Ebenso naturgesetzlich ist der Zusammenhang zwischen Mensch und äußerer Natur, wie zwischen organischem Centrum und Peripherie, der Zusammenhang zwischen moralischer und physischer Ordnung oder Unordnung, wie jetzt noch

durch die Naturverkettung zwischen der Menschenwelt und der ihr angehörigen Thier- und Naturwelt die letztere relativ gehoben wird, oder sinkt, sich veredelt oder verwildert. Dies Alles ist naturgesetzlich, weil Alles, Mensch und Welt, ihr erstes und letztes Princip und Gesetz in Gott hat, und so in dem durch den Menschen bedingten Verhältniß zu Gott. Naturgesetzlich besteht ferner, mit oder ohne Sünde, die allgemeine Entwicklungskraft alles organischen Lebens. Vermöge dieses naturgesetzlichen Zusammenhangs und Entwicklungsprozesses sollte und konnte der in der Schöpfung gesetzte gute Anfang, wenn der Mensch ihn bewahrte und ausbildete, zu einem stetig wachsenden Segen sich entwickeln durch die ganze Menschheit und ihre ganze Welt. Genes. 1, 28 ff. („Gott segnete sie: seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde [der ganze Entwicklungsprozeß], machet sie euch unterthan und herrschet über alle Thiere; und ich habe bestimmt für euch und für alle Thiere alles Kraut [der organische Zusammenhang]. Und Gott sah an Alles, was er gemacht hatte, und siehe es war sehr gut“ [in seinem organischen Zusammenhang und Entwicklungsprozeß].) Die organische Cohärenz ist die an und für sich gute Grundlage der Vermehrung, aus welcher ein sittlich und göttlich sich entwickelnder Menschheitsorganismus und Naturorganismus hervorgehen konnte und sollte. Umgekehrt ist nun aber auch durch den Fall gerade diese organische Structur und progressive Entwicklungskraft des Universallebens verkehrt zu einem fluchvollen Wucherboden für die Entwicklung eines Sündensystems, und eben in dieser Verkehrung eines fundamentalen Naturgesetzes, das in sich

selbst heilig, gerecht und gut ist, des Gesetzes der organischen Cohärenz und Entwicklung, erscheint die Sünde *καϑ' ὑπερβολην ἁμαρτωλος*. Also vermöge des allgemeinen Weltgesetzes der organischen Cohärenz und der organischen Entwicklung ist die Sünde mit ihrem Entstehen im Central-Naturorganismus, im menschlichen, eine kosmische Macht geworden (*εἰς τον κοσμον εἰσηλϑεν*), der **organische Anfang eines endlosen Prozesses**, der in das ganze Geschlecht und Weltsystem eingreifen muß durch die ganze Entwicklung desselben hindurch, und deßhalb erfordert seine Aufhebung nicht nur einzelne unvollkommene, wenn auch sittliche Menschenthaten (*ἐργα νομου, ἐργα ἀγαϑα*), sondern einen ebenso eingreifenden Anfang eines durchgreifenden Heilsprozesses. Was nun insbesondere die Fortpflanzung der Sünde im menschlichen Geschlecht betrifft, so ist es Zeugung und Geburt, wodurch sich die Menschennatur als solche forterbt in ihrer wesentlichen Beschaffenheit, wie diese nun sei. Eltern können keine andere Natur fortpflanzen als die ihnen eigene. Nun bildet eben das Fleisch, das in der Zeugung sich fortpflanzt, auch die organische Basis der Sünde, da dasselbe an der Stelle des Geistes Princip des Seelenlebens geworden ist. (s. S. 411 ff.). Specieller aber ist es das Blut (vgl. ebendort und Biblische Seelenlehre § 3), in welchem sich Seele und Leib organisch durchdringen und bestimmen; es vermittelt namentlich die organisirende Plastik der Zeugung. So trägt nun das Eine Urblut (Act. 17, 26) auch die seelisch-leibliche Natureigenthümlichkeit, die Fleischlichkeit auf das ganze Geschlecht über. Joh. 3, 6. Prov. 11,

17. Die individuellen Zeugungen bilden nur eine fortlaufende Kette, in welcher sich die Eine Stammnatur immer neu ihrem Wesen nach individualisirt; der Mensch mit fehlerhafter Naturdisposition muß wieder Menschen mit gleicher Disposition erzeugen; so wenig der Sterbliche Unsterbliche zeugen kann, so wenig der Sünder Sündlose. Die Sünde nun in dieser ihrer durch Zeugung vererbten Naturallgemeinheit heißt bekanntlich die Erbsünde (besser wäre wohl: Stammsünde).*)

Es fragt sich denn

b) als was die Sünde hiemit gesetzt ist, und in welcher Form sie sich geltend macht, oder Wesen und Form der Erbsünde. Durch die Zeugung ist das Leben überhaupt nur als Anlage gesetzt, als substantielle Disposition, als etwas, das der Entwicklung bedarf, noch nicht Entwickeltes ist, das aber auch Entwicklungstrieb und Entwicklungskraft in sich selber hat. So ist auch die Sünde, soweit sie erblich der Menschennatur innehaftet, wesentlich nur als Anlage zu denken, als Same, sie existirt aber in der Menschennatur nicht als eine bestimmte Einzelanlage neben anderweitigen, sondern als eine gemeinsame Beschaffenheit aller Einzelanlagen selbst, der körperlichen und geistigen Kräfte und Vermögen (s. Punkt a.). So ist die Erbsünde nach dem schon Entwickelten ihrem allgemeinen Wesen nach nichts Anderes, als eben die geistige Seelenschwäche für das Uebersinnliche, speciell Göttliche, und die widergeistige, selbstische Sinnenmacht in unserer Natur, kurz die Fleischlichkeit, mit welcher die Menschennatur

*) Vgl. Cicero, Orat. pro domo, cap. V: ‚nativum motum im Gegensatz zu aliunde allatum.'

bereits in ihrer ganzen geistigen und leiblichen Anlage, oder als physischer und geistiger Organismus von Geburt an behaftet ist. Der Mensch hat Erbsünde, sofern er ein fleischlich bestimmtes Ich ist, ein sinnliches Ich, d. h. ein von den Sinnen beherrschtes, nicht bloß ein sinnenhaftes oder mit Sinnen ausgerüstetes. Vgl. Röm. 7, 14 (*εγω σαρκικος*, oder wenn *σαρκινος* gelesen und von *σαρκικος* unterschieden wird, so bezeichnet ersteres die organisch sündliche Sinnlichkeit, die fleischliche Naturrichtung, im Unterschied von der ethischen Sinnlichkeit, der fleischlichen Gesinnung, dem *κατα σαρκα εἶναι, τα της σαρκος φρονειν*.) V. 17 f.: *ἡ οἰκουσα ἐν ἐμοι ἁμαρτια — ἐν ἐμοι, τουτ᾽ ἐστιν ἐν τῃ σαρκι μου*, daher 8, 3: *σαρξ ἁμαρτιας*; vgl. Ps. 51, 7: in Sünde empfangen und geboren, Joh. 3, 6. So als angeborener Naturtypus, als Fleischlichkeit kommt die Sünde zunächst nicht als absichtlich Gewolltes zur Aeußerung und zum Bewußtsein, sondern als unwillkürliche Naturrichtung, als Naturhang, als *νομος της ἁμαρτιας ἐν τοις μελεσιν*. Röm. 7, 19 f. 23.*) Es sind die unwillkürlichen Naturtriebe und Affecte der Lust und Unlust (*ἐπιθυμιαι* und *παθηματα*), in deren Form die Sünde organisch eingekleidet ist, ohne schon als Sünde sich zu erkennen zu geben, ohne in ihrem ethischen Charakter als selbstischer Widerspruch gegen Gott und seine Geistesordnung, als Ungehorsam dem Menschen bewußt zu werden. Röm. 7,

---

*) Bei den alten Dogmatikern concupiscentia, „Lust." Allein dies erschöpft die wesentliche Form des Naturhangs nicht, da Lust der Unlust im gewöhnlichen Begriff gegenübersteht; der Naturhang aber tritt als Lust und Unlust auf.

5. 7: τα παθηματα των ἁμαρτιων ἐνεργειτο ἐν τοις μελεσιν ἡμων — την ἁμαρτιαν οὐκ ἐγνων. Vgl. oben S. 408 f. u. S. 414 ff. Das Sündige als ethischer Widerspruch schlummert nämlich noch, bethätigt sich als solcher nicht sogleich (ἁμαρτια νεκρα Röm. 7, 8); vermischt mit dem allgemeinen Naturleben des Menschen, erscheint es als reine Natürlichkeit, als natürliche Lebenslust und Kraftäußerung, oder als natürliche Schwäche. Der Mensch in seiner naturwüchsigen Entwicklung, in seiner fleischlichen Kräftigkeit erfreut sich in seinem Selbst eines ungestörten Lebensgefühls (ἐγω δε ἐζων gegenüber der ἁμαρτια νεκρα. Röm. 7, 9). Dies besteht und dauert χωρις νομου (ibid.), solang dem Menschen das antifleischliche, das geistige Gesetz noch nicht zum Bewußtsein kommt (V. 9. ἐλθουσης δε ἐντολης wodurch ein εἰδεναι entsteht). V. 7 ist eben Gegensatz zu χωρις νομου. (Ueber χωρις s. Tittmann, Synon. S. 97). Vor dem Eintreten des Gesetzesbewußtseins befindet sich der Einzelne noch nicht in der persönlichen Zurechnungsfähigkeit und in der Selbstverschuldung, noch nicht in der subjectiven Schuld. Röm. 5, 13: ἁμαρτια οὐκ ἐλλογειται μη ὀντος νομου d. h. χωρις νομου; 4. 15: οὑ οὐκ ἐστιν νομος, οὐδε παραβασις (nicht οὐδε ἁμαρτια, ersteres ist die selbständige That gegen das Gesetz). 3, 20: δια γαρ νομου ἐπιγνωσις ἁμαρτιας. Insofern sind unmündige Kinder, ob sie gleich bereits behaftet sind mit dem bösen Hang, oder Fleisch sind, zwar keineswegs mehr rein, sündlos, aber sie sind noch unschuldig (Schuld nämlich als persönliche Verantwortung genommen), solang und soweit sie noch nicht erstarkt sind zum Bewußtsein des antifleischlichen, des geistigen Ge-

setzes. Ohne dieses hat der Mensch noch kein Bewußtsein von dem Bösen seines Naturhangs, und was so diesem Naturhang gemäß vom Menschen geschieht ohne Bewußtsein des ihm gegenüberstehenden Verbots, macht noch kein böses Gewissen u. dgl. Röm. 7, 9 f.: ἐλθουσης δε ἐντολης ἐγω ἀπεθανον, Gegensatz zu ἐγω ἐζων χωρις νομου V. 5. 13. Also erst wenn das geistige Lebensgesetz (νομος πνευματικος Röm. 7, 14), das seiner Natur nach mit dem Fleisch im Widerspruch ist, im Bewußtsein sich ausspricht, und wenn so der bisher unbefangen entwickelte Naturhang Widerspruch erleidet („das soll, das darf nicht sein"), erst da deckt sich dieser Hang selber in seinem Wesen auf als Antinomie, als anti-ethischer Widerspruch (Röm. 3, 20. 7, 7): er giebt sich nämlich dem Gesetz gegenüber so wenig zur Ruhe, daß er vielmehr nun erst in selbstischer Hartnäckigkeit reagirt und sich besondert in eine Mannigfaltigkeit von Gemüthserregungen, welche sich mit ihrer Triebkraft und Reizkraft gerade in das ethische Gebot verweben, um den Menschen davon abzuziehen und für sich, für den Naturhang zu gewinnen. Röm. 7, 8 f. 11. (Weiteres s. in meiner Erklärung des Römerbriefes.) So entsteht allerdings der sündige Hang nicht erst am Gesetz, aber das Bewußtsein davon, daß der Naturhang widergesetzlich, sündig ist, verleugnet sich nun nicht im Menschen, wenn dieser es auch nicht anerkennt; denn von nun an muß er seinen Hang bei sich selber zu rechtfertigen suchen. Also das dem Sinnlichen widerstreitende, das übersinnliche, geistige Lebensgesetz bildet im Bewußtsein den Scheidepunkt, wo die Fleischlichkeit ihren unbestimmten, allgemeinen Naturcharakter, ihren

rein organischen Charakter verliert und sich als Erbsünde aufdeckt. Damit beginnt nun das Stadium ihrer ethischen Entwicklung und Besonderung als Antinomie und ἀνομια. — Dies führt uns auf den 2. Punkt.

2. Wie sich die Sünde im Zusammenhang mit ihrer allgemeinen Natürlichkeit ethisch bestimmt und sich verpersönlicht, oder wie sie zur persönlichen Schuld wird. — Fragen wir:

a) Woher entsteht dem Menschen gegenüber seinem fleischlichen Ich oder seiner Erbsünde ein antifleischliches und geistiges Gesetz mit seinem Bewußtsein? Es entsteht nicht erst von außen herein, vielmehr wie die Sünde als sinnlicher Naturhang im Menschen selbst organisches Gesetz geworden ist, so haftet auch ein dem Sinnlichen widerstreitendes Gesetz bereits als Anlage der Menschennatur inne, ein göttlich-geistiges Gesetz, und zwar haftet der antisinnliche und übersinnliche Geisteszug eben in der geistigen Wesenheit der Seele als Gewissen. Röm. 2, 14 f.: die Heiden ἑαυτοις εἰσι νομος, erklärt aus dem Zeugniß des Gewissens. Das Gewissen macht eben als göttlich-geistiges Naturgesetz sich durch λογισμοι geltend, also im νους, wie das sündliche Naturgesetz in den Sinnenwerkzeugen, ἐν τοις μελεσιν durch ἐπιθυμιαι. Röm. 2, 15 vgl. mit 7, 23—25. Bengel, Gnomon zu 7, 14 zeigt gründlich, daß der νομος του νοος nicht erst dem Wiedergebornen angehört, diesem vielmehr der νομος του πνευματος zukommt. Röm. 8, 2. Vgl. auch meine Erklärung des Römerbriefs. Im Gewissen wird das Ich göttlich bestimmt, wie es im Fleisch sündlich bestimmt ist. Röm. 7, 23 vgl. 25: τῳ νοϊ δουλευω νομῳ

θεου, τῃ δε σαρκι νομῳ ἁμαρτιας. Röm. 7 wird das göttliche Gesetz allerdings nicht als bloß objectives Naturgesetz betrachtet, sondern als vom Subject in seinem *νους* persönlich angeeignet durch freie Uebereinstimmung. V. 16 und 22. Allein daß sich der Wille des Menschen so zusammenschließen kann mit dem Gottesgesetz, daß dasselbe subjectiv *νομος του νοος* werden kann, setzt seine objective Begründetheit im *νους*, speciell im Gewissen voraus. Die Parallele einerseits zwischen *νομος ἐν τοις μελεσιν*, Gesetz in den Sinnenwerkzeugen, das den *νομος ἁμαρτιας* zu seinem Inhalt hat, andrerseits zwischen *νομος του νοος*, das den *νομος θεου* zu seinem Inhalt hat, diese Parallele zwischen Beiden zeigt, daß auch das göttliche Gesetz eben als Naturgesetz vorausgesetzt ist, als etwas, das im *νους* seine organische Thätigkeit hat, wie das Sündengesetz in den Leibesorganen, den Sinnenwerkzeugen sie hat. Die übersinnliche, die göttlich-geistige Anlage in der Menschennatur bildet eben die Grundlage für die Unterscheidung des Göttlichen und Ungöttlichen, des Guten und Bösen. Der Mensch hat damit einen angeborenen Sinn und Trieb für das Göttliche und Gute, einen sittlichen Grundsinn und -Trieb, wie ihm ein unsittlicher angeboren ist in der fleischlichen Naturanlage. Und das Centralbewußtsein des angebornen sittlichen Sinnes und Triebes oder des göttlichen Naturgesetzes ist eben das Gewissen,*) worin auch das geoffenbarte Gesetz seine Zeugnißstätte findet. Röm. 2, 15. Im Gewissen functionirt noch

*) Eingehend ist das Gewissen behandelt in Becks Christlicher Ethik I. S. 208 ff. Vgl. auch Biblische Seelenlehre § 22, namentlich Punkt 2.

das geistige Leben als einorganisirter Widerspruch gegen das Fleischliche; die göttliche Bestimmtheit und Bestimmungskraft wirkt im Gewissen als verpflichtende Norm, als göttliches Naturgesetz, das die Denk- und Willensthätigkeit (den *νους* mit seinen *λογισμοι* und seinem *θελειν*) für sich in Anspruch nimmt mit angeborener, unmittelbarer Macht, wenn einmal der *νους*, die Vernunft, im Menschen entwickelt ist. Es ist also im Menschen eine natürliche Gesetzesthätigkeit des Göttlichen, des Uebersinnlichen, wie eine natürliche Sündenthätigkeit, eine widergöttliche Sinnlichkeit. Röm. 2, 14.*) So befindet sich der einzelne Mensch in der kritischen Stellung zwischen zwei Naturbestimmungen, zwischen einer fleischlichen und geistigen, einer sündlichen und göttlichen. — Nun fragt es sich: wie weit reicht unter diesem Conflict noch die Freiheit des Menschen gegenüber

---

*) *φυσει τα του νομου ποιειν* ist ja nicht zu verwechseln mit *τον νομον ποιειν* — dies thut nach Paulus Keiner, (weder unter den Heiden, noch unter den Juden ist ein *ποιητης του νομου*); nur *ἐργα του νομου*, vereinzelte Werke des Gesetzes kommen noch vor. *φυσει τα του νομου ποιειν* wird a. a. O. den Heiden beigelegt, weil dieselben auf Grund des Gewissens V. 15 sich von Natur aus sittliche Regeln bilden, und ein sittliches Gericht üben. Dem abnormen steht also ein normaler Lebenssinn und -Trieb noch gegenüber, mittelst dessen der Mensch Gutes und Böses auseinanderzuscheiden und abzuwerthen vermag, oder es wieder lernen kann. In diesem innern Gesetzesleben auf Grund des Gewissens besitzt der Mensch ein persönliches Bewußtsein, worin sein Ich den fleischlichen Hang als ein ihm fremdes, objectives Leben von sich aussondern kann. Röm. 7, 17. 20. Das Ich weiß sich demselben gegenüber als eigener Gesetzgeber und Richter (2, 14); es weiß sich aber auch an die sittlich immanente Norm gebunden und verantwortlich; es ist ein *δουλευειν*, Röm. 6, 2. Es ist also eine sittliche Selbständigkeit im Menschen dadurch gesetzt (2, 14), die aber gebunden ist an das Göttliche, gegenüber der falschen Selbständigkeit, die sich als ungebunden gerirt.

der Sünde; und wie weit reicht die Macht der Sünde, wenn auch die menschliche Freiheit für dieselbe ist, ihr sich hingiebt?

Den ersten Theil der Frage behandeln wir unter

b) Nach dem Bisherigen reagirt in der Menschennatur gegen die fleischliche Abnormität eine übersinnliche geistige Norm; ein göttlich-geistiger Lebenstrieb im Gewissen macht sich noch wirksam im menschlichen Vernunftleben als sein *νομος*, als normale Bestimmung desselben. Somit ist für den Menschen die Naturmöglichkeit gegeben, aus innerer Selbstbesinnung und Selbstbestimmung eben mit seinem Vernunftleben, mit seinem Denken und Wollen zu reagiren gegen das Naturböse, d. h. es als ethisch Böses zu erkennen und zu hassen, und dagegen das Göttliche, das Geistige in seinen sittlichen Bestimmungen als das Normale, als das Gute zu erkennen und zu lieben. Röm. 7, 14. 16. 18. 21. Vgl. Cap. 1, 19 f. 32. und die Johanneische Redensart: „aus Gott, aus der Wahrheit sein," vor Eintritt einer Wiedergeburt. Allein bis zur substantiellen Aneignung des göttlich Geistigen und bis zur factischen Durchführung desselben (*κατεργαζεσθαι*), so daß also ein pneumatisches Personleben und eine stetig sittliche Lebensentwicklung in Gott entstünde, dazu reicht das menschliche Naturvermögen auch im besten Fall nicht mehr hin. 1 Kor. 2, 14. vgl. V. 11. Röm. 7, 18. Der wesentliche Grund von diesem Verhältniß ist der: Im Fleisch hat die Sünde eine organische Basis, somit substantielle Immanenz; sie ist habituell in der Menschennatur (Röm. 7, 17: *ἡ οἰκουσα ἐν ἐμοι ἁμαρτια*), sie hat ihren

Wohnsitz im Menschen. Dagegen das Gute hat dies nicht. V. 18: οὐκ οἰκει ἐν ἐμοι τουτ᾽ ἐστιν ἐν τῃ σαρκι μου ἀγαθον heißt nicht: es ist nichts Gutes in mir, sondern es hat nicht Wohnsitz in mir, keine substantielle Immanenz, wie die Sünde. Das substantielle Princip des Guten ist nicht das Gewissen, sondern der heilige Geist, wie das substantielle Princip der Sünde das Fleisch ist; immanente Substantialität gewinnt also das Gute im Menschen erst, wenn der göttliche Geist habituell inne ist, so daß es nach Röm. 8, 9 heißen kann: πνευμα θεου οἰκει ἐν ὑμιν im Gegensatz zu 7, 18: οὐκ οἰκει ἀγαθον. Von Natur existirt das Geistige in uns nur noch facultativ im νους als geistiges Receptions-Vermögen und nur noch legislativ im Gewissen als Normalform des Lebens, nicht aber existirt das Geistige im Menschen als πνευμα θεου, als selbständiges Wesen, als personbildendes Element. Jud. V. 19. Dazu kommt nun aber weiter, daß auch die noch normirende Energie des geistig Guten, des göttlichen Gesetzes durchaus bestritten und überwogen ist von der organischen Macht der Sünde. Röm. 7, 23. So geschieht es, daß das dem göttlichen Gesetz entsprechende Gute im innern und äußern Leben des Menschen, im Denken, Wollen und Thun nur noch stückweise auftreten kann, und auch so nur gebrochen und getrübt. Der Mensch kann in seinem Vernunftleben wohl geistige Ideen, gute Grundsätze sich bilden, einzelne Erhebungen zu Gott und Anknüpfungen an das Göttliche in Furcht und in Liebe (daher auch unter Heiden εὐσεβεις, φοβουμενοι τον θεον, wie δικαιοι in der Schrift erwähnt werden), aber auch das kann der Mensch nicht rein, nicht unvermischt mit Un-

wahrheit und Unrecht; er kann noch weniger das Geistige in seinem reellen, übersinnlichen Eigenbestand erfassen (auch nur in der Idee), viel weniger es in sich und sich in ihm habilitiren. Ebenso in der praktischen Sphäre kann der Mensch in einzelnen Handlungen das geistige Gesetz zum Object haben (daher ἔργα νομου), aber nicht einmal in den einzelnen Handlungen kann er das Gute ungetrübt darstellen, seiner Idee adäquat werden, noch viel weniger kann er im Ganzen, in der Continuität seines Handelns das Gesetz durchführen, so daß es im Leben realisirte Wahrheit wäre.*) Also die gesetzliche Macht, die das Göttliche und Geistige in der Menschennatur noch hat, löst nicht den radicalen Widerstreit zwischen der göttlich geistigen, der sittlichen Naturbestimmung und zwischen dem sinnlichen Naturhabitus des Menschen, aber doch — dies ist die positive Seite — ist wenigstens im Menschen durch die Anregungen des Gewissens im νους eine geistige Selbstbestimmung für Gott und für das Gute aufgeboten und ermöglicht gegen die fleischlichen Naturtriebe, gegen die Natursünde. Der Mensch weiß sich gegen sie mit seinem Gewissen und Vernunftleben im pflichtmäßigen Gegensatz als gegen Ungesetzliches und Ungöttliches, und erst durch die Ueberwindung des entgegenwir-

*) Daher erklärt Paulus die ἐργα νομου als unzureichend, zwar nicht für δικαιοσυνη überhaupt, denn er unterscheidet außerhalb des Christenthums Gerechtigkeit von Ungerechtigkeit Röm. 2, 9 f., — aber unzureichend für δικαιοσυνη ἐνωπιον του θεου, für die πληρωσις του νομου (3, 20. vgl. 8, 4.), d. h. es ist keine Gerechtigkeit, die dem Normalverhältniß zu Gott, dem innern Geisteswillen des Menschen und seiner Idee des Guten genügt.

kenden sittlichen Gesetzesbewußtseins gewinnt die Natursünde im Menschen die Form der persönlichen Schuld, der widergesetzlichen Selbstthätigkeit, *παραβασις*. Röm. 4, 15. 5, 13 f.: *οὗ γαρ οὐκ ἐστί νομος, οὐδε παραβασις*. — *ἁμαρτια οὐκ ἐλλογειται* (als persönliche Schuld behandelt) *μη ὀντος νομου*. Diese widergesetzliche Selbstthätigkeit gewinnt nun die Sünde trotz dem bewußt gewordenen Gesetz jedem vom Fleisch Geborenen ab, wenn auch in verschiedener Art und in verschiedenem Grad. Aber nicht kommt es dahin durch die einfache Macht des Naturtriebes (da ist es noch nicht *παραβασις*), sondern nur durch Aufnahme des Naturtriebs in die Sympathie und in den Willen des Menschen; dadurch ist die thatsächliche Sünde und ihre Production bedingt. Jak. 1, 15. vgl. Mark. 4, 19. Giebt sich der Mensch auch ohne förmlichen Willensbeschluß nur mit Gedanken an den sündigen Naturtrieb, die *ἐπιθυμια*, so hin, daß er sie duldet, sie gewähren läßt, statt sie zu bekämpfen, sie selbstthätig an- und aufnimmt, ihr nachhängt, dann ist die Lust freiwillig, mit Zurückweisung der bessern Reaction und mit Zulassung der Lustaction angeeignet und das bestimmtere oder unbestimmtere Sünde-Wollen ergiebt sich als natürliche Folge, wovon dann das Ausüben nur die Erscheinung ist. Die persönliche Versündigung setzt also einen innern Abfall voraus, einen Abfall von der besseren Ueberzeugung und Willens-Regung die vom Gewissen aus in den *νους*, in das Denken und Wollen einwirkt und gegen das Naturböse sich setzt. Vermittelt aber wird dieser Abfall des Menschen, oder die innere Empfängniß der Sünde durch ein *ἐξαπαταν* (Röm. 7, 11),

durch die verführerische, sich anschmeichelnde Energie, womit die Lust Denken und Wollen erst blenden und bestechen muß, den Menschen seinem bessern Ich, seinem bessern Wissen und Wollen entfremden und untreu machen muß. Röm. 7, 19. Jak. 1, 14 (ὑπο της ἰδιας ἐπιϑυμιας ἐξελκομενος και δελεαζομενος). Prov. 4, 23. Gen. 4, 7. Aber diese Verführung gewinnt ihre siegreiche Stärke nur durch persönliche Versäumnisse, die freilich nicht gerade unmittelbar nur in den Moment der Verführung fallen, nämlich durch Versäumnisse der Wachsamkeit und der Position in Gott, wie sie besonders im Gebet liegt. Also persönliche Verschuldung, welche beginnt mit dem lässigen Verhalten des Menschen innerhalb des eigenen νοειν, vermittelt die Verführungsmacht der im Fleisch wohnenden Sünde. Daher sobald der Mensch mit seinem νοειν, seinem persönlichen Denken und Wollen zu dem verleugneten, oder vergessenen, verwahrlosten Gottesgesetz sich wieder umwendet durch μετανοειν, wird er seiner Niederlage nicht als einer bloßen Naturwirkung bewußt, sondern als einer Schuld; es entsteht bei ihm eine moralische Zurechnung, ein inneres Selbstgericht. Dieses ist aber wieder ein innerer Freiheitsact, welcher dem Menschen, auch wenn er bereits der Sünde sich ergeben hat, noch zusteht; er kann aus der Verflochtenheit mit dem Bösen sein innerstes Ich abscheiden, kann jenes verurtheilen und abstoßen, kann eine neue Verbindung mit dem Guten, mit Gott suchen und nach Erlösung rufen. Röm. 7, 15. 17. 20. 24. Vgl. Beck, Ethik I. 199 ff. So weit reicht die menschliche Naturfreiheit, und wesentlich weiter bringt es der Mensch auch mit dem positiven Gesetz nicht, da dieses nur die

explicirte Offenbarung, die verstärkte Declaration des sittlichen Naturgesetzes ist (nichts wesentlich Anderes). Röm. 2, 14 f. Vgl. m. christliche Lehrwissenschaft S. 292 ff. II. Aufl. S. 273 f.; ferner S. 373 ff. II. Aufl. S. 348 ff. über die Bedeutung des positiven Gesetzes. Indem nun eine allgemeine Erlösung sich darbietet ohne von vornherein eine weitere Bedingung zu stellen als das dem Menschen noch freistehende *μετανοειν* und *πιστευειν*, das Zuwenden zu Gott von der Sünde weg, liegt darin eben die Ausgleichung für die persönlich nicht verschuldete Seite, welche die menschliche Sünde neben der persönlichen Verschuldung, ja vor derselben an sich hat (Röm. 5, 12 ff.), indem ihr ein erbliches Naturböses und ein Betrug der Sünde zu Grunde liegt.

Wie ist nun aber

c) bei dem angegebenen Verhältniß zwischen Natur und Freiheit der Schuldbegriff für die menschliche Sünde genauer zu bestimmen?

Der Schuldbegriff setzt im Allgemeinen voraus, daß das Böse, d. h. das fehlende Gute und das vorhandene Gegentheil dem betreffenden Subject anzurechnen sei, daß es auf des Menschen Verhalten rechtlich zu beziehen sei. — Zu eng wird nun aber der Schuldbegriff gefaßt, wenn diese rechtliche Beziehung nur auf dasjenige Böse beschränkt wird, das durch den Willen des Menschen, durch seine Selbstentscheidung verursacht wird, oder daraus entspringt. Auch das Böse, das ich nicht mit meinem Willen verursache, das ich nicht selber hervorbringe, aber mit Willen geschehen oder gewähren lasse, das ich dulde, z. B. fremde Sünde, oder was, wie eine mir angeborene fehlerhafte Anlage, von meinem

Sinn angeeignet wird, von mir mit Lust und Wohlgefallen betrachtet, aufgenommen und gehegt wird, kurz also, auch das Böse, das von mir nur recipirt und acceptirt, nicht producirt wird, auch das ist als Schuld mir zuzurechnen. Denn mein Wille ist dabei betheiligt, wenn nicht activ so doch passiv; er ist durch Einwilligung oder Zulassung wenn schon nicht die Ursache, so doch der Sitz des betreffenden Bösen geworden; es ist Eigenthum meines persönlichen Denkens und Wollens geworden, gehört meinem persönlichen Sinn an, wenn nicht als Erzeugniß, so doch als Empfängniß. Das Angeeignete ist mir, wenn es böse ist, als meine Sünde zuzurechnen, ist meine persönliche Schuld, wie es umgekehrt meine Gerechtigkeit und Tugend ist, wenn es gut ist. Ferner auch das Unvorsätzliche und die Unwissenheit hebt die persönliche Schuld nicht schlechthin auf, sondern macht nur einen Gradunterschied in der Schuld (Luk. 12, 47 f. 1 Tim. 1, 13); denn nicht, ob im einzelnen Fall ein besonderes Wissen und besonderer Vorsatz zu Grunde liegt, nicht das allein macht die Sünde zur Schuld, — das Vorsätzliche drückt ihr nur den Charakter der Bosheit auf; aber auch die unvorsätzliche Sünde, die sogenannte Schwachheitssünde, wurzelt in ihrem letzten Grund doch in einer Verschuldung, sofern sie nur möglich ist in Folge eines inneren Zustandes, der auf Rechnung des eigenen, activen oder passiven Verhaltens kommt, Folge eines activen oder passiven Verhaltens ist, wodurch das sittliche Grundbewußtsein und der sittliche Wille nicht gepflegt und entwickelt wurden, wodurch also Unwissenheit, Uebereilung, Leidenschaftlichkeit eben eine solche Macht

in mir bekommen oder behaupten konnten, daß ich sogar unvorsätzlich und unwissend sündige. — Aber der Schuldbegriff erstreckt sich noch weiter: nämlich abgesehen von der persönlichen oder subjectiven Schuld, vom eigenen Wissen und Wollen, Lassen und Thun bleibt die Sünde oder das Böse an und für sich Schuld, objective Schuld, sofern sie nämlich schon ihrem unmittelbaren Wesen nach und ihrer unmittelbaren Aeußerung nach immerhin im Widerspruch ist mit dem Wesen des Guten, bestimmter mit dem göttlichen Wesen und Willen, zu welchem der Mensch ursprünglich bestimmt, d. h. organisirt ist. Die ethisch desorganisirte und desorganisirende Beschaffenheit, die abnorme Disposition der menschlichen Natur an und für sich, also die Erbsünde ist und bleibt ein moralisches Mißverhältniß, ein moralischer Schaden an der Person, da dadurch an und für sich Unmoralisches, Ungesetzliches im Empfinden, Begehren, Denken, Wollen und Handeln der Person hervorgebracht wird. Indem dasselbe als wirklicher Thatbestand an der Person sich vorfindet, ist es auch an der Person als das zu nehmen und zu behandeln, was es ist, als etwas, das die Person namentlich für die Gemeinschaft mit Gott unfähig und unwürdig macht. Eine solche Person kann niemals ohne Verletzung der Wahrheit und Gerechtigkeit für etwas Anderes genommen werden, als sie ihrer wirklichen Beschaffenheit nach einmal ist, und so ist sie es schuldig, diese Beschaffenheit und ihre Aeußerung eben als das, was sie ist, als sittlichen Mangel und Schaden, als ἁμαρτια anzuerkennen (1 Joh. 1, 8) und so auch sich anrechnen zu lassen, d. h. die üblen Folgen, die mit innerer Nothwendigkeit oder der Natur der Sache

nach aus solcher Beschaffenheit sich ergeben, auch als etwas rechtlich Begründetes zu tragen. Kurz, indem die Person das, was sein soll, was zum rechten Verhältniß zu Gott gehört, das an und für sich Schuldige, nicht hat und nicht leistet, ist es eine Schuld an der Person, wenn schon nicht von der Person, es ist personhafte, wenn schon nicht persönliche Verschuldung. Es wird sich uns dies deutlicher darstellen, wenn wir

α) auf den Begriff der Schuld im gewöhnlichen Sprachgebrauch zurückgehen, (in welchem derselbe nicht so beschränkt ist, wie in der Schulsprache). Etwas schuldig sein, eine Schuld auf sich haben, involvirt immer, daß etwas, das sein soll, als fehlend, etwas zu Leistendes als nicht geleistet in Rechnung kommt, oder auch daß umgekehrt etwas, das nicht sein soll, vorhanden ist, etwas, das nicht gethan werden soll, geschieht. Es hat zur Voraussetzung den Begriff einer Verbindlichkeit, Verpflichtung, einer sein sollenden Leistung, welcher gegenüber die Person durch Nichtleistung oder durch das positive Gegentheil davon, durch etwas der Leistung Widersprechendes als in der Disproportion, im Mißverhältniß, im Rückstand befindlich erkannt und behandelt wird, was alles auch ὀφείλημα in sich schließt. Hienach kann die Person

1. eine persönliche Pflichtverletzung auf sich haben: Etwas verschuldet haben (culpa); oder auch ohne das

2. eine nicht erfüllte Verbindlichkeit auf sich haben: Etwas schuldig sein (debitum); oder endlich

3. einen Schaden (Nachtheil) rechtlich zu übernehmen haben, Etwas zu büßen haben (reatus).

Beim ersten Punkt, bei der positiven Verschuldung kommt in Betracht, was die persönliche Pflicht und die individuelle Zurechnung begründet, also bestimmtes Gesetz oder rechtmäßige Forderung einer Leistung, Bewußtsein davon, Vermögen es zu thun, und es freiwillig nicht thun, oder kurz: etwas sollen und können, aber nicht wollen; oder: nicht thun, wie man soll und kann, gar noch das Gegentheil thun. Dies macht persönliche Verschuldung. In diesem Sinn hat der Einzelne in Beziehung auf die Erbsünde keine Schuld. Daß er böse Naturtriebe hat, die ihm unbewußt und unwillkürlich in seine Gedanken und in seinen Willen eindringen, das ist ihm angeboren, besteht vor seinem eigenen Wollen und Thun und unabhängig davon; er hat es nicht verschuldet d. h. nicht durch sein persönliches Verhalten, durch eine bewußte Gesetzesübertretung oder Pflichtverletzung es erst herbeigeführt oder verursacht. Handelt es sich also bei der Verschuldung um das persönliche Verhalten des Subjects, so kommt dann bei der zweiten Bedeutung „etwas schuldig sein" das persönliche Verhalten schon nicht nothwendig in Betracht. Gehen wir vom Aeußerlichen aus: z. B. wer eine Geldschuld hat, der ist Schuldner, hat eine unerfüllte Verbindlichkeit auf sich, ob er die Schuld nun selber sich zugezogen hat oder sie ererbt hat, ob er sie bezahlen kann oder nicht. Schuld bleibt Schuld an und für sich auf Grund des empfangenen Darlehens. Hier tritt das subjective Verhalten, die eigene Verschuldung zurück gegen das objective Schuldverhältniß und dieses Verhältniß haftet an der zur Leistung verpflichteten Person unter allen Umständen, solange nicht auf irgend einem Wege das Schuld-

verhältniß gelöst ist. Auf sittlichem Gebiet entspricht diesem Schuldverhältniß eine sittliche Beschaffenheit der Person, welche das einmal an und für sich Schuldige, oder das in einer gewissen Stellung Nothwendige nicht leistet, nicht darbietet oder erfüllt, dem an und für sich wesentlich Erforderlichen nicht entspricht, oder kurz und einfach: wo das fehlt, was einmal sein muß, wenn es recht sein soll, oder ein gewisses Ziel erreicht werden soll. Ein solcher steht im Schuldverhältniß, ist Schuldner, wie es nun auch stehen mag mit seinem Wissen darum, mit seinem Wollen und Können. Unter dieses objective Schuldverhältniß stellt die Erbsünde jeden Menschen, weil sie bei der Person eine sittliche Naturbeschaffenheit begründet, in welcher das für die rechte Stellung zu Gott auf Grund des von ihm empfangenen Darlehens der Ebenbildlichkeit Unerläßliche, das ihm absolut Schuldige unerfüllt, unrealisirt, im Rückstand bleibt, ja eine Beschaffenheit, welche dem, was für die unerläßliche Gemeinschaft mit Gott, für das Heilig- und Seligwerden in ihm wesentlich erforderlich ist, nicht nur nicht entspricht, sondern sogar widerspricht. Wo es so ist, da ist und bleibt Gott gegenüber eine Disproportion, ein sittlicher Naturmangel und Naturwiderspruch in und an der Person, und dieser, solange er nicht beseitigt oder ausgeglichen ist, macht die Person Gottes unfähig und unwürdig. Der Mensch ist ein schuldiges Wesen, welches das in der Beziehung zu Gott Erforderliche nicht leistet; und wenn er nicht auch noch eine persönliche Schuld hinzufügen will, nicht ein Lügner werden will, muß er sich

als solches Wesen vor Gott anerkennen, sobald er zur Gotteserkenntniß und Selbsterkenntniß kommt, sich Gottes heiligem Wesen und den Grundverpflichtungen aller für ihn erschaffenen Wesen, den Grunderforderniſſen seiner Gemeinschaft gegenübergestellt findet. — Eben daraus folgt nun aber auch die dritte Bedeutung des Schuldigseins für das Verhältniß der Erbsünde, daß nämlich, was aus dem sachlichen Mißverhältniß als Nachtheil sich ergiebt, auch rechtlich zu tragen ist von dem Subject, dem das Verhältniß anhaftet; d. h. was aus des Menschen sittlicher Beschaffenheit, aus dem dem Wesen Gottes widersprechenden Wesen des Menschen als nothwendige Folge hervorgeht, das ist auch zu tragen als rechtliche Folge, als ein, wenn schon nicht subjectiv verschuldetes Uebel, so doch objectives Schuldübel, d. h. ein Uebel, das dem sittlichen Schuldzustand aus sittlichen Gründen und für sittliche Zwecke entspricht, kurz als rechtliche Folge. Denn das Uebelleiden entspricht ebenso dem Uebelsein wie dem Uebelthun, oder dem sittlichen Verhältniß (vid. 2) wie dem sittlichen Verhalten (vid. 1). Es ist Rücksicht auf das Sittliche, sittlicher Causalzusammenhang, was Beides als Ursache und Wirkung verbindet; wie z. B. auf dem Gebiet der Musik eine von Natur schlechte Stimme und ein durch eigene Schuld schlechter Sänger nach demselben ästhetischen Causalgesetz behandelt werden müssen, d. h. Beide vom Concert ausgeschlossen werden.

Kann man nun aber den rechtlichen Zusammenhang des Uebels mit dem Uebelsein, resp. mit der bösen Naturbeschaffenheit, mit der Erbsünde, auch als Strafe bezeichnen? Es fragt sich vor Allem, was unter Strafe verstanden wird?

Heißt man Strafe nur das Uebel, das durch eigene böse That, durch Gesetzesübertretung verwirkt ist, und nach dem jeweiligen Verhältniß der persönlichen Verschuldung zugemessen ist, so ist das Uebel, das aus der Erbsünde unmittelbar folgt, keine Strafe, so namentlich nicht das Leiden unmündiger Kinder. Ist aber das aus der Erbsünde folgende Uebel nicht Strafe im juridischen Sinn, wo die Bemessung nach der persönlichen Verschuldung entscheidet, ist es nicht die der bösen That, dem persönlichen Verhalten entsprechende Rechtsfolge: so entspricht es doch als gerechte Folge dem sittlichen Naturzustand der Person, es ist ein nicht im juridischen, aber im sittlichen Causalzusammenhang begründetes Rechtsverhängniß; es ist nach der Gerechtigkeit, die das wesenhaft Sittliche vertritt, nicht nur das gesellschaftlich Sittliche, eine rechtlich verhängte Büßung, ein Gericht (κριμα Röm. 5, 16) und seinem ethischen Zweck nach eine Zucht (παιδεια). Strafe könnte also das aus der Erbsünde unmittelbar fließende Uebel, das allgemeine Natur- und Weltübel, nur im weiteren, oder genauer moralisch-pädagogischen Sinn heißen, sofern es zwar nicht nach individueller Verschuldung abgemessen ist, aber doch mit dem Schuldverhältniß im Allgemeinen rechtlich verbunden ist, und sofern es zugleich der Ausdruck und Eindruck sein soll von der objectiven δικη und von dem einem solchen Zustand entsprechenden göttlichen Mißfallen, von der ὀργη, zwar nicht gegen die Person für sich, aber gegen eine solche Naturbeschaffenheit der Person, damit die Person eben weiß, wie sie mit ihrer Natur und mit Gott daran ist. Insofern ist alles Uebel

in der Welt, wie ein Gericht, so eine Zornes- und Strafoffenbarung Gottes, nämlich eben in objectiver Beziehung über die Sünde überhaupt, über die depravirte Menschennatur und Welt ohne Unterschied der individuellen Schuld, ohne Verhältniß-Beziehung auf diese, ohne also gerade Strafe für die einzelne Person und die einzelne That zu sein.*) Damit ist aber die pädagogische Beziehung auf die einzelne Person und auf ihr individuelles Naturböses keineswegs ausgeschlossen.

Ergebniß des Bisherigen wäre: versteht man

1. unter Schuld eine persönliche Pflichtverletzung, etwas durch Selbstthätigkeit Verursachtes (selbst Verschuldetes) culpa, — so ist die ohne persönliches Zuthun vorhandene Erbsünde nicht als unsere Schuld, als culpa, zu bezeichnen, und das daran geknüpfte Uebel nicht als Strafe. Versteht man

2. unter Schuld ein Verhältniß, wo man etwas schuldig ist, wo etwas, was geleistet werden soll (eine Verbindlichkeit) nicht geleistet wird, noch werden kann (debitum), wie dies gegenüber einem empfangenen Darlehen bei einem zahlungsunfähigen Schuldner der Fall ist: so ist in der Erbsünde eben ein Naturzustand begründet, worin die Leistung und Leistungs-

---

*) Bei Vilmar, Dogmatik S. 369—372 findet sich eine im Ganzen tüchtige und bei ihm überraschende Bestreitung der altdogmatischen Uebertragung einer imputatio culpae auf die Erbsünde. — Man kann also nicht sagen: in demselben Verhältniß, in welchem es dem Einzelnen übel geht, muß er auch Böses gethan, individuell gesündigt haben, oder besonderen individuellen Antheil an der allgemeinen Schuld haben, weil das aus der Erbsünde fließende Uebel, das allgemeine Natur- und Weltübel nicht in Beziehung steht zur individuellen Schuld, obgleich es im Ganzen in Bezug auf den allgemeinen Zustand der Menschen wahr ist: Alles Uebel der Menschheit ist Strafe der Sünde.

fähigkeit fehlt für das, was bei dem Menschen auf Grund des von Gott empfangenen Darlehens, seiner Ebenbildlichkeit, wesentlich erforderlich ist für die Gemeinschaft mit Gott, für die Heiligung und Beseligung in ihm. Die Erbsünde macht den Menschen zum leistungsunfähigen Schuldner, dessen Beschaffenheit sogar eine dem Wesen Gottes widersprechende, eine ungöttliche ist. Ebendaher versetzt

3. die Erbsünde auch in den Zustand des reatus, d. h. der Mensch ist all' dem Uebel, das mit innerlicher Nothwendigkeit aus dem natürlichen Mißverhältniß zu Gott sich ergiebt, eo ipso verfallen, muß es als dem Schuldzustand seiner Natur entsprechende Büßung tragen. In diesem beschränkten Sinn kann es auch Strafe heißen.

Die sittliche Bedeutung der Erbsünde und ihr Zusammenhang mit dem Schuldbegriff stellt sich uns aber noch näher heraus, wenn wir

β) beachten, wie es eine menschliche Gattungsthat ist, aus welcher die Erbsünde hervorging. Dem Satz: „Die Natur verderbt den Menschen," geht geschichtlich der andere voran: Der Mensch hat die Natur verdorben, wie auch immer noch als dritter Satz folgt: Der Mensch verderbt die Natur noch mehr, als sie es schon ist. — Die verdorbene Natur ist zwar nicht verschuldet unmittelbar durch die einzelnen Individuen, aber durch das primitive Individuum, das als der Mensch κ. ἐ. aus dem allgemeinen Menschenwesen heraus handelte und so auch in Aller Naturwesen hineinhandelte. Es ist eine aus dem Gattungswesen hervorgehende und in dasselbe übergehende Gattungsthat. Sie begründet so keine individuell gesonderte

Schuld, aber eine gemeinsame Gattungsschuld, eine menschliche Naturschuld, eine Schuld der Menschheit. Es ist also vor Allem zu beachten, daß es sich bei der Entstehung der Sünde nicht um ein Einzelwesen handelt innerhalb der Vielheit, innerhalb der schon bestehenden menschlichen Gattung, wo der Unterschied von Besseren und Geringeren, Schwächeren und Stärkeren stattfindet, sondern den Anfang macht eben der Urmensch, der Eine Mensch, von welchem die Gattung oder die Menschheit als organisches Ganzes sich ableitet, der primitive Träger des Menschenwesens, in welchem der Vollbegriff der Menschheits-Anlage zusammengefaßt ist, d. h. Alles zum Menschenwesen irgendwie und irgendwann Gehörige, und dies in noch ungeschwächter und reiner Originalität. Damit ist eben entschieden, daß kein Einzel-Mensch in gleichem Fall es besser gemacht hätte. Adam ist der reale, und nur dadurch der moralische Repräsentant seines ganzen Stammes. Er vollzieht die That als Stammvater der ganzen Gattung, in dessen Eigenheit eben die menschliche Eigenheit nach ihrer physischen und geistigen Seite ein für alle Mal primär sich ausprägt, darum auch als solche Eigenheit sich fortprägt, auf alle menschheitlichen Individuen sich wesentlich forterbt, mit ihrem objectiven Sündencharakter und so auch mit ihrem objectiven Strafcharakter. Dagegen ist es eine ungenaue und nicht schriftgemäße Ausdrucksweise, wenn man sagt: in Adam haben Alle gesündigt; einmal: nicht die Menschen als Einzelne sind in Adam begriffen, sondern als Gattung; und nicht: sündigen konnten Alle in Adam, da Sündigen παραβασις ist, eigenes Thun, und gerade dies wird Röm. 5, 14 in Bezug

auf einzelne Menschen Adam gegenüber negirt, wo der ἁμαρτια des Einen V. 12 gegenübergestellt werden οἱ μη ἁμαρτησαντες ἐπι τῳ ὁμοιωματι της παραβασεως Ἀδαμ. Nicht am ἁμαρτανειν des Einen, an seiner sündigen That participiren Alle, sondern an der ἁμαρτια wie sie durch sein ἁμαρτανειν in Welt und Menschen eingedrungen ist, an der Sünde als Wesensbeschaffenheit (Röm. 5, 12), an dem durch ihn herbeigeführten παραπτωμα (V. 18); durch ihn und mit ihm ist die ganze Gattung der Menschheit eine gefallene geworden, Sünde und Tod in die Menschennatur eingedrungen, ist die Menschennatur sündiger und sterblicher Natur geworden. Auf dieser sündigen und sterblichen Naturgrundlage (ἐφ' ᾡ V. 12) entwickelt sich erst das ἁμαρτανειν Aller, das individuelle Sündethun als etwas Allgemeines. (Das Nähere s. in m. Erklärung des Römerbriefs). Vermöge dieser Naturbeschaffenheit kann einerseits kein Einzelner und keine noch so große Mehrheit von Einzelnen einen neuen Anfang machen, welcher dem aus dem noch unverletzten Menschenwesen Hervorgegangenen entgegengesetzt wäre; andrerseits aber auch soweit dem Einzelnen noch Freiheit des Widerstandes gegen die Sünde zusteht in seinem Denken und Wollen, auch da giebt Jeder noch sich der Versuchung hin mit wesentlich gleichem Willensact, wie der Urmensch der ersten Versuchung, es reproducirt sich in Jedem dasselbe wieder: der Nichtgebrauch oder Mißbrauch seiner Freiheit, die Fahrlässigkeit und falsche Passivität gegenüber der Lustaction und die Veruntreuung der besseren Reaction.*)

*) Kann nun aber auch der Einzelne keinen absolut neuen Anfang setzen mit seinem Willen, so kann er doch für sich den Anfang zu etwas Neuem

Bisher betrachteten wir die dem Menschen gegenüber der Erbsünde nach zustehende Freiheit des persönlichen Gegensatzes zur Sünde. Nun aber ist die weitere Frage:

d) wie wird es, wenn der Mensch die Freiheit, die ihm noch in seinem Gewissen und Vernunftleben zusteht, preisgiebt gegen die Sünde? — s. Lehrwiss. S. 294 ff. II. Aufl. S. 275 ff. Leitfaden § 19. 2. Auch ist das Wesentliche bereits in der Entwicklung des Unglaubens § 2. 2. gegeben.

§ 21.

Vom Tode oder vom Gericht der Sünde.

Für den Ungehorsam bedarf es nicht erst der Zubereitung eines besondern Strafbeschlusses und Straforganismus von Seiten Gottes. Der ganze Weltorganismus bis ins Einzelnste ist als Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit seiner ganzen Anlage und Bestimmung nach mit durchgängig sittlicher Mathematik geordnet, daß er, wie er für das Gute ist, so reagirt gegen seine Verletzung. Jede Feder desselben, die der Ungehorsam in seinem ersten Fehltritt und in seinem weiteren Fortschritt in irgend welcher Weise berührt, springt um in eine Reactionsthätigkeit, die genau nach dem Gesetz des Drucks und Gegendrucks bestimmt ist; — mit andern Worten: die göttliche Ordnung setzt sich — der Unordnung

innerhalb des Alten machen; er kann wenigstens aus der Duldung der falschen Macht, der Sündenmacht in seiner Natur übergehen in die persönliche Abstoßung derselben unter Ergreifung der sich darbietenden göttlichen Macht und so in neue Verbindung mit Gott kommen. In der Bekehrung faßt sich wieder der Grundact der menschlichen Freiheit zusammen.

gegenüber — mit ihrer innersten lebendigen Gerechtigkeit ins Gericht um: der Sünder gräbt sich selber die Grube. Ps. 9, 16 vgl. Joh. 12, 48. Prov. 5, 22 f. Sirach Cap. 27. 31. 11.*) Das durch die Sünde verletzte Lebensgesetz übt als solches seine nothwendige Gegenwirkung aus auf den Menschen: der Mensch kommt, weil er gegen das Gesetz ist, unter das Gesetz, während er glaubt, über dasselbe zu kommen. Das in seiner Grundordnung erschütterte Lebensgesetz wird für ihn als ein Todesgesetz wirksam. Damit eben ist die Sünde gerichtet, d. h. als thatsächlicher Gesetzesbruch, als Schuld mit der gesetzlichen Folge belegt, sie ist als Uebelthun und Uebelsein mit Uebelleiden bestraft. Das Gericht Gottes hat nach innen seinen Ein- und Ausdruck am Schuld- oder Fluchbewußtsein (beflecktes böses Gewissen), nach außen hat es ihn im äußern Uebel; Beides wirkt deprimirend und auflösend, d. h. tödtend auf das psychische und physische innere und äußere Leben des Menschen, auf dessen Bestand und fernere Entwicklung, also auf Gegenwart und Zukunft. Im Tod faßt daher die Schrift das ganze Gericht der Sünde zusammen, wie es auf die innere und äußere Seite des Lebens wirkt, auf das geistige und leibliche Leben, theils unmittelbar, theils in fortlaufender Entwicklung bis ins Jenseits hinein. Insofern wäre der Tod ohne eintretende Er-

*) Aus tiefer Lebensanschauung sind die Worte von Goethe geschöpft, zunächst nur aus der Naturanomalie: „Die Regel des Lebens ist fest und ewig, aber zugleich lebendig, daß die Wesen nicht aus derselben heraus, doch innerhalb derselben ins Unförmliche sich umbilden können, jederzeit aber, wie mit Zügeln zurückgehalten, die unausweichliche Herrschaft des Gesetzes anerkennen müssen."

lösung schon als naturnothwendiges oder als organisches Resultat der fortwirkenden Erbsünde zum ewigen Gericht geworden, ewig nämlich im formalen Sinn der endlosen Fortdauer, aber nicht im metaphysischen Sinn als über die Natur hinausgehende absolute Verdammniß (Fehler der Kirchenlehre), da es sich auf dem Boden der Erbsünde und der durch sie nur bedingten Producte um Natursünde und Naturstrafe handelt, (wovon unten.)

Betrachten wir nun

1. Den Tod in seinem allgemeinen Umfang als Gericht über die Sünde.

Nach außen erscheint der Tod, in seinem sichtbaren Resultat gefaßt, als das sinnliche Ableben, als das Aufhören des irdischen Lebens und seiner Erscheinung in der Sinnenwelt, und in Folge davon als Auflösung des Leibes in Staub als Zerstörung. Gen. 3, 19. 2 Kor. 5, 1. Die nächste innere Ursache dieser Erscheinung ist, da der einverleibte Geist als inneres Lebensprincip zu denken ist, eine Scheidung zwischen Geist und Leib, oder die Auflösung des in der Seele vermittelten organischen Verbandes Beider. Daher die Bezeichnung des Todes nach außen *ἀποϑεσις του σκηνωματος* (2 Petr. 1, 14) und nach innen: Entziehung oder Ausgehen des Geistes *ἐκπνειν*, exspirare. Der Auflösung selbst aber geht eine allmähliche Abschwächung und Verzehrung der leiblichen und geistigen Kräfte voraus durch innern und äußern Natur-Antagonismus (Alter Krankheit ꝛc.). Dadurch wird der sinnliche und geistige Lebensprozeß stufenmäßig heruntergedrückt, bis er endlich erlöscht, wenn er nicht vorher gewaltsam dadurch aufgehoben wird. Insofern ist der

Tod Resultat natürlicher Entwicklung, — dies aber eben innerhalb einer schon zerrütteten, mit Antagonismus behafteten Natur. So wurzelt der Tod in Störungen, die eine Abhängigkeit des Leibes von den Natureinflüssen voraussetzen, wurzelt also in der materiellen Beschaffenheit des Leibes und der ganzen Natur. Ein solches gestörtes Verhältniß im ganzen Naturleben, eine solche Verkehrung der höheren Natur zu der niederen ist nun aber nicht das normale, das ursprüngliche, sondern das normale ist harmonische Einheit des Ganzen und Herrschaft des Menschen darüber als des höheren. Man fand sich nun vielfach versucht, dieses physische Mißverhältniß durch Beziehung auf den Geist zu rechtfertigen. Sofern der Leib als etwas dem Geist Fremdes und Hemmendes erscheint, sei eben seine Zerstörung nur eine Befreiung, um in einen rein geistigen Zustand einzugehen. Allein wenn der Leib dem Geist fremd und nur zur Zerstörung gut genug ist, warum ist er denn überhaupt mit dem Geist verbunden? wozu ist er denn, wenn er nur wieder aufgehoben wird? Und zudem liegt dieser ganzen Anschauung eine dualistische Voraussetzung zu Grund in der Auffassung des Verhältnisses zwischen Geist und Leib, eine Einseitigkeit, die es verkennt, daß der Leib nicht durchaus nur ein Hemmniß ist für den Geist, sondern dieser sich auch in der lebendigen Einheit mit dem Leib zu entwickeln hat. Das Natürliche wäre also eine gemeinsame Entwicklung Beider zum vollkommenen Leben, nicht ein unnatürlicher Bruch. Wenn man nun aber auch das wenigstens theilweise Hemmende und Beschwerende des Leibes vom pädagogischen Gesichtspunkt rechtfertigen will, es eben als nothwendig für die Entwicklung des Geistes ansieht,

so bleibt wieder die Frage: warum denn gerade die geistige Entwicklung des Menschen bedingt sein müsse durch Hemmniß, durch Leiden, durch Uebel? Das setzt wieder eine Unregelmäßigkeit, eine Gestörtheit im Verhältniß zwischen Geist und Leib voraus, wie ja auch wir pädagogische Uebel oder Leiden nur anwenden, wo Störungen der Ordnung vorkommen. So ist es consequent, auch nur von der empirischen Betrachtung ausgegangen, wenn der physische Tod in der Schrift zurückgeführt wird auf das, was der innere, höhere Grund aller Mißverhältnisse ist, auf das ethische, das geistige Mißverhältniß, auf den Bruch des Weltgesetzes, die Sünde. Dies schon beim Sündenfall selbst. Gen. 3, 17—19. Ps. 90, 7—9. Röm. 8, 10. Nun aber wird der Tod zugleich in der ersten Stelle angeknüpft an den Ursprung des Menschen aus dem Staub, und so könnte es scheinen, als ob er als natürliche Folge auf die ursprüngliche materielle Beschaffenheit des Leibes zurückgeführt werde, wozu auch noch 1 Kor. 15, 42—52 Handhabe zu geben scheint. Hier wird der Tod namentlich in V. 42 f. aufgefaßt als σπείρεσθαι, also als Naturnothwendigkeit, als organisches Gesetz für eine vollkommene Lebensentwicklung. Dieses Entwicklungsgesetz des Todes wird dann zurückgeführt nicht auf eine ethische Ursache zunächst, auf die Sünde, sondern auf die Beschaffenheit des Leibes, auf seine psychische und materielle Beschaffenheit. Diese wird weiter angeknüpft an den Stammvater, und zwar wie er vermöge seines Gewordenseins ist, also auf seine eigene ursprüngliche Beschaffenheit. Es fragt sich nun: erscheint so der Tod nicht als ursprüngliche Naturnothwendigkeit, ohne erst durch die Sünde vermittelt zu sein? Bleiben wir aber

auch nur bei unserer Stelle stehen, so ergiebt sich, wenn man sie schärfer faßt, einmal: der Tod selbst mit dem, was ihn bedingt, φϑορα, ꝛc. wird allerdings V. 42 f. als die gegenwärtige Zuständlichkeit des Menschen genommen, aber nicht dies wird auf die ursprüngliche Natur Adams zurückgeführt, sondern nur (V. 45—49) das psychische Leben und die irdische Stofflichkeit des Leibes und dies nach V. 46 und 49 als Vorstufe des Pneumatischen und Himmlischen. Daß es nun aber zu dieser Entwicklung des Pneumatischen und Himmlischen aus dem Psychischen und Irdischen unter allen Umständen nothwendig des Todes bedürfe, oder daß der Begriff des Psychischen und Irdischen an und für sich selbst dieses involvire, ist nicht nur nicht gesagt, sondern ausgeschlossen, einmal durch V. 51 f., wo von der Verwandlung eines Theils der Menschen die Rede ist, es kann also trotz der natürlichen gegenwärtigen Beschaffenheit des Leibes an die Stelle des Todes überhaupt eine Leibesverwandlung treten; ferner bei dem zweiten Adam, Christus, ob ihm gleich σαρξ και αἱμα beigelegt wird, involvirt dies nicht die Nothwendigkeit des Todes für ihn, seine Nothwendigkeit ist begründet in unserer Sünde nach diesem Capitel selbst und nach Röm. 4, 25. Endlich auch in unserm Capitel wird der Tod nicht als natürliche Entwicklung betrachtet, sondern als Feind, und V. 55 f. giebt das, was den bewirkt, noch ausdrücklich an. Hier wird der Tod nicht als subjectives Leiden, als Sterben gefaßt, sondern neben dem Hades als feindselige Macht, die völlig in Sieg aufgehoben werden soll; als κεντρον dieser Macht, d. h. als die Waffe, womit der Tod operirt, als die Zerstörungswaffe wird die S ü n d e genannt; ein ähnlicher Aus-

spruch ist Röm. 6, 23. Wenn nun aber der Tod in der ganzen Schrift als eine Folge der Sünde erscheint, so ist er damit nicht außer Zusammenhang mit dem Wesen der menschlichen Natur gesetzt, vielmehr Gen. 3 angeknüpft an den Ursprung des Menschen aus der Erde. Die Sünde ist eine freie That, kann nur etwas verwirklichen, wozu die Möglichkeit im Wesen der Natur gegeben ist, und als Möglichkeit zu sterben, als Sterblichkeit haben wir den Tod schon bei der ursprünglichen Natur des Menschen, in ihrer Zusammensetzung aus Leib und Geist kennen gelernt. Eben darin lag jedoch auch die andere Möglichkeit, die der Unsterblichkeit. Die Sünde besteht nun gerade darin, daß das Physische, das Niedere nicht mit dem Höheren, dem Geist, zusammengeordnet wird durch Unterordnung unter das göttliche Geistesprincip, unter das absolute Lebensprincip. Es ist eine Centrifugalbewegung, die in der Sünde eintritt, und so eine Decentralisirung in der Menschennatur selbst, eine Scheidung und Zersetzung.

Der Tod ist also ein organisches Product der Sünde, weder etwas Ursprüngliches, noch ein äußerliches Accidens oder willkürliches Anhängsel der Sünde. Jak. 1, 15. Vgl. S. 361 ff. Er entwickelt sich in allmählicher Stufenfolge von innen nach außen; er ist in seinem natürlichen Verlauf wie das Leben, ein diesem immanenter Prozeß, ein Hinsterben und Absterben, nicht ein momentanes Aufhören des Lebens. So eben, als Sterbensprozeß, wie jetzt noch der Tod in der Welt besteht, hat derselbe mit dem ersten Gesetzesbruch begonnen, nicht als augenblickliches Verscheiden. Gen. 2, 17. Vgl. mit 3, 19. Der Prozeß des Todes, das Ersterben, ist

aber nur eine Wirkung, ist der passive Tod, und dieser setzt als Ursache den activen Tod voraus (ὁ θανατος βασιλευει Röm. 5, 14. 17); der ist eine den Lebensbestand verzehrende, zerstörende Macht, φθορα, διαφθορα, wie die Sünde die das Leben zerrüttende, seine Einheit zersetzende Macht ist Röm. 8, 21. 2 Petr. 1, 4. 2, 19. u. s. w. Als Zustand bildet sich aus der combinirten Activität von Sünde und Tod eben Entkräftung, Unmacht und der endliche Zerfall des Lebens, — dies zusammengefaßt im Begriff νεκρος εἰναι, wofür Röm. 5, 6 in gleicher Beziehung ἀσθενης steht. Eph. 2, 1 und Kol. 2, 13. Vgl. Röm. 4, 19. 2 Tim. 4, 6.*) Das Endresultat des Todesprozesses ist ἀπωλεια, die Auflösung des persönlichen Lebensstandes, wovon unten. Matth. 7, 13. Phil. 3, 19. In seiner entkräftenden und verzehrenden Activität wirkt nun aber der Tod, combinirt mit der Activität der Sünde, auch nach der geistigen, nicht bloß nach der leiblichen Seite des Lebens, und zwar nicht nur so, daß der Naturzerfall bloß im Bewußtsein der Seele sich reflectirt als Schrecken und Unseligkeit oder überhaupt nur sympathisch: auch die Seele selbst wird ihrer geistigen Lebenssubstanz nach durch die Sünde in den Zehrprozeß hineingezogen (διαφθειρεται), weil die Sünde das geistige

*) So wenig das Neue Testament unter θανατος, νεκρος ausschließlich nur den leiblichen Tod versteht, so wenig, wie Philippi behauptet, irgendwo ausschließlich den geistigen. Z. B. Matth. 8, 22. Apok. 3, 1, wo der Tod von lebenden Menschen prädicirt ist, setzt er eben schon sterbliche Wesen voraus, — gefallene Geister werden nie Todte heißen, — und die im diesseitigen Leben eintretende Befreiung vom Tode involvirt nicht nur die Aufhebung des jetzigen geistigen Todes, sondern auch des zukünftigen ewigen, d. h. des geistigleiblichen Todes. Joh. 5, 24 f. 8, 51 f. u. s. w.

Lebensorgan der Seele, den νους mit seinen höchsten Kräften hinabzieht ins Fleischliche, in das eitle Sinnenleben. Indem die Sünde den Geist ablöst sowohl vom göttlichen Lebensgesetz als vom göttlichen Lebenszufluß, überwältigen ihn die Irritationen und Affectionen der niederen Natur und das geistige Seelenleben selber wird dadurch verdunkelt, geschwächt, zersetzt, so daß es zuletzt eben als geistiges Leben seinen Selbstbestand verlieren kann, ἀπωλεια (das Endresultat). Eph. 4, 18. 22. Röm. 1, 21. 24. 28. 8, 5 f. 13. Gal. 6, 8. Matth. 16, 26. Joh. 11, 25 f. Die weitere Ausführung der Wirksamkeit des Todes nach der geistigen und leiblichen Seite s. m. Lehrwiss. S. 298—300. II. Aufl. S. 278 ff. Nach diesem Umriß von der Todesgewalt betrachten wir:

2. den Tod bestimmter in seinem Verhältniß zur menschlichen Schuld, oder die gerichtliche Seite desselben.

Hiebei ist zu unterscheiden zwischen dem gerichtlichen Todesverderben, wie es der Ursünde eigenthümlich ist und so mit der Erbsünde als ein allgemeines sich vererbt, abgesehen von persönlicher Sünde, als Erbtod, und wie das Todesverderben im Besonderen sich gestaltet, und sich steigert durch die Entwicklung der persönlichen Sünde, der persönliche Schuldtod. Vgl. m. Lehrwissenschaft S. 302 ff. II. Aufl. S. 282 ff.

a) Der Erbtod. Ich bemerke nur: Bei dem Gen. 3, 8 ff. dargestellten Gerichtsact ist nicht an einen bloßen Verbalprozeß zu denken mit äußeren Straffentenzen, sondern der Schöpfer ist es, der mit richtender Macht auftritt, seine Worte

sind thatsächliche Werke, nicht bloß äußere Befehle und Bedrohungen, sie setzen Ursachen oder Factoren in Wirksamkeit, wie bei der Schöpfung (Cap. 1 und 2.) Lebensfactoren, so beim Gericht Todesfactoren. Also jeder Zug des Prozesses und jede Bestimmung des Gerichts wirkt als ein göttliches ἐνεργεῖν in die Organisation der Menschennatur und der Welt ein; somit gestaltet sich alles, was hier als göttliches Urtheil gesprochen ist, (oder was Wirkung seiner Erscheinung ist), zu realen Natur-Impressionen, und Naturverhältnissen, die sich ebendaher mit der Natur fortpflanzen. Was den Inhalt und den Verlauf des Gerichts selbst betrifft, so involvirt dasselbe kein absolutes Verwerfungsurtheil; nicht nur ist das Gericht in seinen einzelnen Bestimmungen genau abgemessen, es involvirt selbst in der Strafe statt der totalen Verwerfung eine neue Lebenssetzung und Verheißung; der richterlichen Gerechtigkeit ist noch die positive, die constituirende Gerechtigkeit immanent. Das Gericht beginnt

α) von innen heraus durch göttliche Gewissenserweckung. Gen. 3, 8—10. Vgl. V. 7. Das innehaftende Gesetz reagirt in der Menschennatur gegen die eingedrungene Sünde. Die unmittelbarste Form dieser Reaction ist schamhafte Aengstlichkeit, ein unwillkürliches Zeugniß verletzter Unschuld. Dann in weiterer Entwicklung, sobald einmal das göttliche Gesetz und die menschliche That einander gegenübergestellt werden (V. 11—13), reagirt das Gewissen in der Form eines richterlichen Prozesses mit Anklage und Verantwortung. Dieser gerichtliche Naturtypus pflanzte sich mit der Grundsünde auf das ganze Geschlecht fort, darin, daß dem Menschen eine schamhafte Scheu und Aengstlichkeit

angeboren ist, die dann mit dem Erwachen des Gesetzesbewußtseins zum Gewissensprozeß wird. Röm 2, 15. Hierin bekommt sich jeder Mensch als τεκνον φυσει ὀργης zu fühlen. Eph. 2, 3. Der Mensch hat damit zugleich ein wohlthätiges Lichtzeugniß gegen die Finsterniß, in welche die Sünde sich versteckt, die nothwendige Kritik für eine einmal corrumpirte Natur. An der angeborenen Gewissensscham und Scheu trägt der Mensch in sich selbst ein Correctiv-Mittel, das ihm die in die Form des Natürlichen maskirte Sünde verräth, mit ihr ihn entzweit, und sie einzäunt. Es ist der Keim sittlicher Selbsterkenntniß, Selbstanklage, und Selbstbestrafung, also die angeborene Würde einer richterlichen Selbständigkeit, und die angeborene Möglichkeit der Bekehrung. Hierin erscheint die constituirende Gerechtigkeit Gottes, die neu setzt, verbunden mit der gerichtlichen, die das Alte verfolgt.

β) Nach außen trifft das Gericht vor Allem den Verführer, und zwar wird an den verschiedenen Factoren der Ursünde, dem Verführer, den Menschen und der Natur, mit genauer Bemessung der Betheiligung das **Wiedervergeltungsrecht** ausgeprägt, und dieses als Rechtsbewußtsein ist ebenfalls der Menschennatur neben der Grundsünde erblich eingeprägt. Es unterhält und stärkt die innere Scheu vor der Sünde.*) Indem am Verführer das Gericht in der Form des Fluches ausgeprägt wird, ist an die Stelle der

---

*) Vgl. Herder: „Fragt ein Kind, laßt eine Fabel ungerecht ausgehen, sei's Stein oder Thier, das Kind ergrimmt, jedenfalls ist es unzufrieden.

verderblichen Freundschaft zwischen Verführer und Verführten ein Gegensatz, ja sogar Feindschaft kraft göttlichen Rechts aufgestellt. Der Verführer ist Gegenstand des gerechten Hasses und der Befehdung. Vgl. Sir. 21, 2. Matth. 23, 33. So hat sich denn auch mit der Versuchung, welcher die Menschennatur ausgesetzt bleibt, der Haß gegen das, was den Menschen zum Fall bringt, als Naturaffection mit dem Bewußtsein des Rechts fortgepflanzt. Die intimste Freundschaft, die durch Verführung erschlichen ist, ist nie sicher vor dem frühern oder spätern Erwachen des abstoßendsten Hasses.

Der Mensch selbst als der verführte Theil (Gen. 3, 16 bis 19) wird in seiner eigenen Person nicht verflucht, sondern nur um seinetwillen seine irdische Wohnstätte, die Natur, deren paradiesische Ergiebigkeit er eben mißbraucht hat, und an ihm selbst trifft die Strafe seine irdische Leibeshütte, die er der Sünde zum Werkzeug gegeben hat. Aber auch hier ist nicht absolute Verwerfung, nicht einmal völlige Negation und Aufhebung des ursprünglichen Segens. Denn die Natur behält ihre Fruchtbarkeit, nur jetzt bedingt durch mühsame Arbeit des Menschen und ausartend in wuchernde Bastardgewächse (Disteln und Dornen). Gen. 3, 17 f. In diesem Naturcharakter umgiebt den Menschen der lebendige Reflex seiner eigenen Entartung und der göttlichen Vergeltung, aber auch eine beständige Zucht und Uebung, wodurch sein besseres Streben unterstützt wird. Vgl. Jes. 5, 1 ff. Matth. 13, 4 ff. Gal. 6, 7. 2 Kor. 9, 6. Hos. 2, 6. Prediger 6, 7. 2 Thess. 3, 10 f. Es ist anzunehmen, daß auch diese Desorganisation der irdischen Naturwelt vermöge der organischen Abhängigkeit vom Menschen

sich weiter entwickelte mit der historischen Entwicklung der menschlichen Sünde. Bei der Ursünde wird zunächst die Desorganisation des Pflanzenlebens herausgehoben. Weiter mußte sie auch in das Thierleben dringen. Davon ist bei der Ursünde erst die in den Staub erniedrigte Schlange der Anfang. Mit der Sündfluth (Gen. 9, 2) zeigt sich die Verwilderung im Thiergeschlecht bereits so fortgeschritten, daß die menschliche Herrschaft über dasselbe ihren ursprünglichen, harmlosen Charakter verloren hat, und nur durch Furcht und Schrecken, durch bezähmende und bändigende Gewalt sich behauptet. Mit dieser Entartung und Verwilderung des Naturlebens durch die Sünde der Menschen sind die Desorganisationen im Pflanzen- und Thierreich, wie auch die Erdrevolutionen in Verbindung zu setzen, nicht aber mit der ursprünglichen Schöpfung. Vgl. von Meier, Schubert bei Schröder, das 1 Buch Mose S. 60 f.

Die eigene Leiblichkeit des Menschen war durch seinen Fall in den Gegensatz von Lust und Unlust gestellt, und aus ihrem geistigen Organisationsverband zur Erde herabgezogen. So fällt sie nun schon vom Mutterleibe an dem Schmerz anheim, und in aller ihrer Manneskraft der irdischen Zersetzung, dem Rückfall in den Staub („du sollst zur Erde werden"), Gen. 3, 16. 19. Auch dies leibliche Leiden und Sterben ist wieder theils der Reflex der Sünde, theils aber auch Einschränkung und Abgrenzung der Sünde. Vgl. 1 Petr. 4, 1 f. Sirach 40, 1 ff. 41, 1 ff. —

Von der Ursünde aus pflanzt sich nun der leibliche Tod in der Menschennatur fort nicht mehr bloß als Möglichkeit, sondern nun als innere Naturdisposition und Noth-

wendigkeit, daher er als Alles beherrschende, als kosmische Macht dargestellt wird, noch abgesehen von der individuellen Sünde. Röm. 5, 14. Die Menschen als Kinder des Todes, als Wesen, deren Natur der Tod immanent ist, sind so auch äußerlich τεκνα φυσει ὀργης, naturmäßig dem Todesgericht verfallen und somit der göttlichen Zornes-Reaction, wovon jenes die Folge ist. Psalm 90, 7 ff.: „Das macht dein Zorn, daß wir so vergehen.“ Dieser natürliche Tod, welchem Alle ohne eigene Schuld durch Naturnothwendigkeit unterworfen sind, der Erbtod, wird unterschieden vom persönlich verschuldeten Tod schon Num. 16, 29 f. („Werden sie (die Rotte Korah) sterben, wie alle Menschen sterben (den natürlichen Tod), und mit der Heimsuchung (פְּקוּדָה) aller Menschen heimgesucht, so hat mich der Herr nicht gesandt“). Röm. 5, 14. Daher wird auch im Scheol eine unterste Tiefe für specielle Sünder unterschieden. Deut. 32, 22. Ezech. 32, 23. Der Tod in seiner reinen Natürlichkeit, in der er sich forterbt ohne moralische Unterscheidung, ist nur organische Folge einer corrumpirten Natur. Durch dieses Naturübel mit seinem Naturschmerz widerfährt der sündhaften Natur, der Naturschuld, ihr Recht nach dem Gesetz der physischen und sittlichen Correspondenz; es ist ein Gericht im naturrechtlichen Sinn, noch abgesehen von der persönlichen Schuld. Röm. 5, 13 f. Daher bleibt der Tod auch bei den Begnadigten und Wiedergebornen. Röm. 6, 7. 8, 10. Der natürliche Tod ist übrigens im Interesse der Person gegen die Natur, sofern er jene dem Sündenleib, seinen Versuchungen und Beschwerden entrückt. Röm. 7, 24. 2 Kor. 5, 2. 8. Ueberhaupt allen noch Unschuldigen und allen Gerechten (im relativen Sinn)

bringt der natürliche Tod Ruhe und Tröstung: nicht Adams Sünde, sondern nur die eigene Sünde bringt den Menschen um das Letztere. Vgl. Jes. 57, 2. Hiob 3, 17—19. Ps. 16, 9. 49, 15 f. Prov. 12, 28. 14, 32. Zu einem ethischen Gericht, einem Gericht, das den Stachel der persönlichen Strafe hat, gestaltet sich alles Naturleiden, alles Uebel erst mit der persönlichen Sünde, soweit die Naturschuld zur Personschuld ausgebildet wird. Der gerichtliche Naturtypus im Ganzen, wie ihn die ganze Menschheit und die ihr zugehörige Welt in Folge der Ursünde an sich hat, wozu auch die dauernde Fehde mit der Versuchung mit dem Naturbösen gehört, enthält für das einmal geistig geschwächte und entartete Geschlecht ein Erziehungsmaterial. Vgl. Hiob 5, 17 f. (Weisheit 11, 16. 21. 12, 2.) Ebr. 2, 15. 12, 5 ff. Röm. 5, 3 f. 24. 8, 19—22. Joh. 9, 1—3. 11, 4. Die Ausführung s. in der Lehrw. S. 303—308. II. Aufl. 282—287.

b) Der persönliche Schuldtod. Die allgemeine Strafgrundlage wird nun im Besondern gesteigert, so wie die persönliche Sünde sich entwickelt und steigert gegenüber dem göttlichen Gesetz, das in drei Hauptformen sich darstellt, einmal als immanentes Naturgesetz im Gewissen, dann als Gesetz des Buchstabens (γραμμα), als äußerlich positive Satzung in der alttestamentlichen Offenbarung, endlich als Gesetz des Geistes in der christlichen Offenbarung. Innerhalb dieser verschiedenen Stufen der göttlichen Gesetzgebung und derselben gegenüber steigert sich auch die persönliche Verschuldung und damit die persönliche Strafverhaftung, das Todesgericht.

α) Die Sünde in der kainitischen Form (Gen. 4, 6—15) erscheint nun eingegangen in die Form der Persönlichkeit, sofern der vor der Thür ruhenden Sünde der Wille gelassen ist, statt daß die noch freistehende Willensmacht gegen sie behauptet würde. Und so bethätigt sich nun auch die Sünde als Verletzung der gottähnlichen Persönlichkeit (im Bruder), nicht mehr bloß der äußeren Natur (im Baum). In dieser Form nun ist sie עָוֹן (V. 14), verbrecherische Schuld, und indem ihre naturgerichtliche Erstwirkung, die Gewissensscham und -furcht, vom Thäter verleugnet wird, kommt es statt zur moralischen Selbstzurechnung zur trotzigen Verleugnung. Damit tritt dann auch der Fluch in die Person ein, ohne aber noch den irdischen Gesichtskreis zu überschreiten. V. 11. Ferner die Fruchtbarkeit (nicht mehr bloß mit Unkraut vermischt) bleibt nun unter ihrem Vermögen, sie bedroht mit Mangel und Dürftigkeit, schärft so die Arbeit des Sünders zur Sorgen-Arbeit. Also das Naturübel ist gesteigert. Nach innen auf einen anfänglichen Trotz entsteht ein unerträgliches und unstillbares Schuldbewußtsein; dem Sünder wird die Sünde eine Last, die er nicht zu tragen weiß und doch auch nicht wegzuschaffen (V. 13 מִנְּשׂוֹא ist doppelsinnig: zu groß zum Tragen und zum Wegschaffen); er hat keine Ruhe mehr auf der Erde (nicht nur das Paradies ist verloren), sie scheidet als ein Bann von Gott, sie nimmt dem Tode seine natürliche Ruhegestalt und macht ihn zu einem Gegenstand der beständigen Furcht. — Aber die Sünde kann in ihrer verbrecherischen Richtung noch höher steigen, — dies ist die Entwicklung des kainitischen Geschlechts bis zur

Sündfluth, vgl. namentlich Gen. 4, 23 f. 6, 3. 5. 11—13. Da nun durchbricht die Sünde auch die äußeren socialen Ordnungen und Naturschranken, nachdem das individuelle Personleben (die göttliche Ebenbildlichkeit) bereits weder in ihm selber, noch im Bruder mehr heilig ist, und die Sünde gestaltet sich als muthwillige Gewaltthat, als Frevel (חָמָס). Diese trotzig-gewaltthätige Efflorescenz der Sünde findet ihr Gericht nicht mehr bloß in allgemeinen Naturübeln, sondern nun in besonderen Unglückskatastrophen, wie solche auf den Höhepunkten socialer Demoralisation niemals ausblieben und ausbleiben. Vgl. die Sündfluth Gen. 6, 13. 17, außerdem 18, 20. Cap. 19. Ezech. 16, 48 ff. Luk. 17, 26 ff. 2 Petr. 2, 5 ff.

Allein auch in den umfassendsten und zermalmendsten Naturgerichten ist immer noch nicht absolute Verwerfung. Es wird zwar das Schattenleben des Todes nun zum quälenden Gefängniß, aber noch nicht zur entschiedenen Verdammniß für immer; es bleibt vielmehr den Dahingerafften noch die Thür offen für die künftige Erlösung. 2 Petr. 2, 9. 1 Petr. 3, 19 f. 4, 6. Luk. 16, 23. Ezech. 16, 53 ff. vgl. Ps. 18, 6. 116, 3. Vgl. Lehrwissensch. S. 308 ff. II. Aufl. S. 287 ff.

β) Die **Gesetzesverfassung** des Alten Testaments schafft keinen eignen Strafporganismus für die Sünde in dem Sinn, daß das Gericht derselben über den gegebenen Naturkreis hinausginge; wenn es auch innerhalb desselben eine Schärfung ist, eine Potenzirung, führt es doch nicht sogenannte ewige Strafen mit sich. Der ganze Gesetzesorganismus baut sich, wie mit seiner Gesetzgebung und Einrichtung, so

mit seinen Strafbestimmungen und Strafmitteln eben hinein in die Elemente des gegenwärtigen Weltverbands, in die *στοιχεια του κοσμου*. Gal. 4, 3. Seine gesetzlichen Einrichtungen und Regelungen gehören noch nicht wesentlich der unbeweglichen, (der ewigen) Weltordnung an, sondern bilden diese nur vor; ihrem Wesen nach aber wurzeln sie in dieser beweglichen, irdischen Weltordnung, dieselbe in sich concentrirend und steigernd. Ebenso nun auch die Strafbestimmungen und Strafmittel. Die Strafen des Gesetzes werden ebendaher als die geringeren denjenigen gegenübergestellt, die erst aus der christlichen Weltordnung sich entfalten. Letztere ist eben die unbewegliche, die absolute, ewige. Das Gesetz dagegen entnimmt der Natur sowohl seinen Segen als seinen Fluch, es sind Strafen, die materiell in die jetzige Weltverfassung fallen, die aber allerdings auch noch den Zustand nach dem irdischen Tod umfassen, soweit er nämlich noch in die jetzige veränderliche Weltverfassung fällt im Scheol, als erster Tod. Dagegen greifen die Strafen noch nicht bis in die künftige ewige Weltverfassung hinein (womit der zweite Tod eintritt), sondern sie lassen noch Gnade und Bekehrung offen. 1 Petr. 4, 6. Vgl. Levit. Cap. 26. ebenso Deut. Cap. 28 mit 30, 1 ff. 32, 19 ff., namentlich aber V. 22 mit V. 36 ff. Drohende Vorblicke in die zukünftige ewige Seite der Strafe sind dadurch natürlich so wenig ausgeschlossen, als verheißende Vorblicke in den ewigen Segen: Beides ist prophetisch. Jes. 66, 24. Dan. 12, 2.

Wie nun das positive Gesetz den ganzen Complex der sittlichen Naturordnung in sich concentrirt und entwickelt und zwar als bestimmte göttliche Offenbarung, ebenso auch den

ganzen Complex des natürlichen Straforganismus auch als bestimmte göttliche Offenbarung, und wie es die Sünde in ihrem Naturwiderspruch gegen die Lebensordnung, als Widerspruch gegen die Gottesordnung und gegen Gott selbst zum decidirten Bewußtsein bringt, wie es also ihren Schuldcharakter theologisch enthüllt, so bringt es auch die ihr anhaftenden Folgen, die Uebel, zum Bewußtsein mit dem decidirten Charakter eines göttlichen Gerichts. Es hängt dies zusammen mit der besondern Form, die die Sünde dem Gesetz gegenüber erhält. In diesem ist jede einzelne Bestimmung in der Heiligkeit des Einen Gesetzgebers befaßt und so auch angewandt auf das concrete Leben des Individuums. Damit wird die Sünde in allen ihren einzelnen Formen zum persönlichen Vergehen gegen den göttlichen Gesetzgeber, sie wird zur selbstischen Opposition gegen Gott, zum Abfall von seiner Furcht und Liebe, also zur Negation der persönlichen Beziehungen zu ihm. Röm. 8, 7. 5, 10. 6. Der Sünder weiß sich daher als Uebertreter, und so der göttlichen Rechtsheischung und Rechtsvollziehung (dies der Begriff der *δικη*) verfallen, *ὑποδικος*, Röm. 7, 7. 10. 13. Jak. 2, 9—11. Matth. 5, 22. Gal. 3, 10.

Ebenso tritt nun in den Folgen der Sünde das persönliche Richten des göttlichen Gesetzgebers hervor, die innerliche Opposition des göttlichen Geistes und Willens, der göttliche Zorn. Hievon ist der Fluch nur der Schuldeindruck, und das Leiden der Strafausdruck. Deut. 32, 18 ff. Röm. 1, 18. 2, 8. 4, 15. Alles dieses ist nun nicht bloß eine veränderte Darstellung oder Ausdrucksweise für eine schon bekannte Sache; durch das Offenbarungsgesetz steht der Mensch

zur Sünde wirklich in einem bestimmtern und entwickelteren ethischen Verhältniß, als ohne dasselbe. Letzteres, wie schon bemerkt wurde, concentrirt und entwickelt das immanente Naturgesetz und zwar als Offenbarung Gottes, und das Gewissen bindet durch sein mit dem positiven Gesetz coincidirendes Zeugniß (Röm. 2, 15) den Menschen ethisch daran. So wird nun die innere Autonomie im Menschen verstärkt; der Mensch kann in seiner richterlichen Selbständigkeit nun im Namen Gottes der Sünde gegenübertreten und den Heiligen an ihr heiligen. (Vgl. oben S. 464.) Entschlägt sich nun der Mensch des Offenbarungsgesetzes, so verfällt er ebendarum auch in größere Verantwortung und Büßung, eben weil bei ihm stärkere Gegengewichte der Sünde entgegenwirken. Röm. 2, 9. Je länger dann der Mensch ins Werk setzt, was er in seinem eigenen Gericht als persönliches Vergehen gegen Gott, nicht bloß gegen Natur und Nebenmenschen, verurtheilen muß, und er unterläßt dabei, sich selbst zu richten nach dem Gesetz, desto mehr steigert er die gegenseitige persönliche Opposition zwischen sich und Gott. Das Rechtsverhängnis (κριμα) entwickelt sich zu einer persönlich-verdammenden Rechts-Verhaftung (κατακριμα), und die Vollziehung der letztern (die ἐκδικησις) ist als Exposition der göttlichen Gerechtigkeit in dieser selbst verbürgt, wenn die Vollziehung auch jetzt noch säumt, wo die Gerechtigkeit mit der göttlichen Güte zusammenwirkt, um Bußfrist zu lassen. Aber mit der Mißachtung dieser göttlichen Güte häuft sich nur das Maß der künftigen Rechtsvergeltung. Röm. 2, 3—5. 9. 12. Die höchste Steigerung des Gerichts nach seiner innern Seite, wie sie diesseits auf dem positiven Ge-

setzesgebiet eintritt, ist die **Verstockung. Vgl. oben S. 434 ff.** und Röm. 11, 8—10. **Der Sünder ist damit von Gott** in den **Bann** seines eigenen **Ungehorsams** gelegt (**Röm.** 11, 32). Doch ist er auch damit **noch nicht erbarmungslos** verworfen für immer; es ist **auch** dies **noch nicht** absolute Strafe; vielmehr diese **Verstoßung mit allen den Gerichten,** die sich daraus entfalten, soll **dem Menschen das** einzige **Heil** der Sünder vermitteln **helfen** (die **Gnade**), **indem sie ihn** dafür zeitigt. **Röm.** 11, 32 f. Vgl. V. 11. 22 f. 25 f. S. Lehrwissensch. S. 311 ff, 2 Aufl. S. 290 ff.

γ) Der **Gnade** gegenüber ist die Sünde **Unglaube und** Opposition nicht nur gegen Gott als den Gesetzgeber, wie auf dem Gesetzesboden, sondern gegen Vater, Sohn und Geist. Nun aber schließt die Gnade selbst nicht mit einem Mal ab, sondern auch sie entwickelt sich, und es bleibt dem Menschen eben durch die Gnade die Bekehrung von seinem Unglauben in objectiver Beziehung ermöglicht, so lang es heute heißt, d. h. solange das diesseitige Leben, oder (für das Allgemeine gefaßt) der diesseitige Aeon dauert. Ebenso entwickelt sich nun auch das G e r i c h t der Sünde zunächst noch innerhalb dieses Aeons, und läßt vermöge der Gnade nicht nur noch Rettung offen, sondern das diesseitige Richten ist gerade auf diese Rettung berechnet. Matth. 23, 37—39. 1 Kor. 11, 32. 5, 5. Auf der andern Seite aber schließt auch eben mit der Gnade das Gericht ab. Die Gnade in Christus ist so sehr das Höchste und Letzte, das Gott den Sündern zur Bekehrung und Rettung darbietet, daß wer da ungläubig geblieben, oder die Gnade auf Muthwillen gezogen hat, persönlich verdammt wird (Mark. 16, 16, vgl. Ebr.

10, 28 ff.), wie der gläubig Bleibende durch alle Gerichte hindurch gerettet wird. Vgl. Matth. 24, 13. Luk. 21, 36. Die Strafe aber, mit der sie endet, ist in demselben Sinne eine ewige, wie das in ihr vermittelte Leben. Vgl. Matth. 25, 6. Ueber die Sünde wider den heil. Geist vgl. Ethik. I. S. 179 ff. 183 ff. — Fassen wir nun

3. die vereinzelten Züge vom natürlichen Zustand nach dem Tod zusammen, soweit nämlich die Erlösung noch nicht darauf einwirkt. — Vom Hinabsteigen in den Scheol und von einem Versammeltwerden zu den Vätern redet das Alte Testament auch da, wo an gar kein Begräbniß zu denken ist, (Gen. 37, 33. 35 bei Joseph, obgleich man ihn von den wilden Thieren verschlungen glaubt), oder wo ein Begräbniß ferne von den Vätern stattfindet. Gen. 25, 8 bei Abraham. Es ist also über die Seele der Verstorbenen Etwas ausgesagt. Die Schrift unterscheidet nun gegenüber dem oberen Erdgebiet (*τα ἐπιγεια, τα ἐπι της γης*) ein unterirdisches Erdgebiet (*τα ὑποκατω της γης, τα κατωτερα μερη της γης, τα καταχθονια*). Eph. 4, 9. Phil. 2, 10. Apok. 5, 3. 13. vgl. Deut. 32, 22. Ps. 139, 15. 86, 13. Das unterirdische Erdgebiet gilt eben als das Gebiet des Todes und heißt auch שְׁאוֹל, Höhlung, (nach Böttcher de infernis § 161) oder Schlucht, Abgrund (nach Hupfeld zu Ps. 6, 6),*) *ᾅδης* (bei Homer *Ἀϊδης*, unsichtbar, wo man nichts sieht, Dunkel). Num. 16, 30. 33. 1 Sam. 28, 13. Hiob 11, 7. Ps. 63, 10. Ezech. 26, 20. Matth.

*) S. Oehler, alttestamentliche Theol. I. S. 259. Die begriffliche Erklärung ist jedenfalls in den Bezeichnungen *τα κατωτερα μερη της γης* u. s. w. enthalten.

11, 23. 16, 18. Luk. 16, 23. Daher werden θανατος und ᾁδης mit einander verbunden, jener als der active Tod, die tödtende Macht, dieser als das die Getödteten aufnehmende Todesrevier, 1 Kor. 15, 55, wo übrigens statt ᾁδη auch die Lesart θανατε vorkommt; aber in der zu Grunde liegenden Stelle, Hos. 13, 14 steht שְׁאוֹל. Apok. 1, 18 („ich habe die Schlüssel des Todes und der Hölle"). 6, 8. 20, 13.*) Der Hades oder Scheol faßt alle Seelen der gestorbenen Menschen in sich, auch die Gerechten und die Auserwählten des Alten Testaments. So ist Jakob im Scheol Gen. 37, 35, so erwartet nichts Anderes Hiob 10, 21 f. 14, 13. 17, 13 bis 16; Samuel 1 Sam. 28, 15; vgl. über David Act. 2, 29. 34. 13, 36. Schon daraus erhellt, daß der Scheol nicht durchaus besonderer Strafort ist, Qualort, am wenigsten im ewigen Sinn, wie nach unsrer Vorstellung die Hölle. Sofern aber der Tod überhaupt der Sünde Sold, die Naturstrafe derselben ist, ist der Hades, auch abgesehen von besonderer Strafe, der allgemeine naturrechtliche Vergeltungsort der allgemeinen menschlichen Natursünde, und eben deßhalb verfallen ihm auch die alttestamentlichen Bundesglieder. — Daher coincidirt auch der die Menschenseelen in sich fassende Hades nicht mit dem ἀβυσσος, dem Abgrund, der bei den bösen Geistern erwähnt wird. Luk. 8, 31. Apok. 9, 1 f. 20, 1. 3. Ebensowenig fällt der Hades jetzt schon d. h. vor dem Schluß des gegenwärtigen Aeon mit der γεεννα zusammen, die das πυρ αἰωνιον befaßt als λιμνη

*) Vgl. Oertel, Hades 1863, eine eingehende, zwar nicht durchaus, aber meist unbefangene und gründliche exegetisch-dogmatische Abhandlung.

του πυρος. Apok. 20, 10. 14. vgl. Mark. 9, 43. Matth. 25, 41. Im Hades selber herrscht das Dunkel, wenn auch von einzelnen Flammen durchflackert. Luk. 16, 24. Hiob 10, 21 f. Im Hades sind nur leiblose, d. h. aus dem materiellen Leib abgeschiedene Menschenseelen, in der Gehenna sind mit dem Leib wieder vereinigte Menschenseelen. Matth. 5, 29. 10, 28. (Verderbniß von Leib und Seele in der Gehenna.) Der Hades ist also unverkennbar ein Mittelort und Mittelzustand zwischen dem jetzigen Erdleben und dem künftigen Aeon, mit welch' letzterem als Strafe der Zustand in der Gehenna eintritt, daher heißt dies in der Schrift der zweite Tod, der Tod in seiner unveränderlichen, absoluten Gestalt, wie sie erst mit der zweiten, der unveränderlichen Welt eintritt.

a) Der allgemeine Charakter des Hades faßt sich eben darin zusammen, daß er der Centralsitz des jetzigen Naturtodes ist; es ist der Ort, wo der Tod nach dem Sterben, d. h. also über den Leib hinaus sich als Seelentod gestaltet (Ps. 16, 10. 49, 16. vgl. 94, 17. „Du wirst meine Seele nicht dem Scheol überlassen" — „Gott wird meine Seele erlösen aus des Scheol Gewalt"), d. h. wo er nun als Tod, als Leben verzehrende Macht in des Menschen eigenes Selbst eindringt, in sein seelisches Bewußtsein und Empfinden, daher ist von einem Sehen und Schmecken des Todes die Rede, das aber bei den durch Christum vom Tod geistig Erlösten nicht eintritt.*) Joh. 8,

*) Ob sie gleich leiblich sterben, sogar schmerzhaft als Märtyrer sterben können.

51 f. vgl. 5, 24. 11, 25 f.*) Dieser seelisch-leibliche Todeszustand, der natürliche Seelentod, der sich aus dem äußern Leibessterben entwickelt, ist nun ebenso localisirt, wie das natürliche Seelenleben, der leiblich-seelische Lebenszustand: ist dieser localisirt über der Erde, so jener unter der Erde, in ihren Tiefen. Wie die Finsterniß überall, wo sie sich festsetzt, physische wie geistige Verderbnisse und Uebel ausbrütet, so namentlich aus der vertieften unterirdischen Finsterniß strömen die Elemente und Kräfte hervor, die auf Erden das Leben schwächen, krank machen und zerstören: atmosphärische Vergiftungen, tödtlich für Menschen, Thiere und Pflanzen, und so Mißwachs, Seuchen. Hos. 13, 14: („wo sind deine Pesten, o Tod, wo deine Seuchen, o Unterwelt!") Apok. 6, 8. 9, 2 ff. Matth. 16, 18. Die Pforten des Hades werden hier gedacht als sich öffnend und ihre Macht entsendend in dämonisch-geistig angreifenden, aber auch physisch versuchlichen Kräften. Vgl. 2 Kor. 12, 7. Durch die Bezeichnung *πνευματα* für die Todten 1 Petr. 3, 19 ist wohl der Besitz des früheren Leibesorgans (Luk. 24, 39), aber nicht das Leibliche absolut ausgeschlossen, sowenig als durch die Bezeichnung *σαρξ* für die Lebenden das Geistige. Bei Letzterem ist das Leibliche, das Sinnenleben bestimmend gedacht für den ganzen, auch den geistigen Zustand; bei *πνευματα* das Geistige, und so namentlich die ethische Beschaffenheit der Seele für den ganzen, auch sinnlichen Zu-

*) „Der Geist ist das Lebendigmachende" gilt auch gegenüber dem Seelenzustand nach dem Tod; — eine durch den Lebensgeist Christi noch nicht aus dem Tod ins Leben umgeborene Seele muß auch nach dem Sterben den Tod schmecken als Seelentod; und der wiedergebärende Geist war im Alten Testament noch nicht da.

stand der Seele. Der Geist des natürlichen Menschen ist noch nicht eine Existenz für sich, sondern ist der Seele immanent, ist seelenhafter Geist, und die menschliche Seele ist sinnenhaft. Sie hat in ihrem eigenen Wesen eine sinnliche Organisation zum Rapport mit der sinnlichen Leibes- und Weltsubstanz, wie sie eine geistige Organisation hat zum Rapport mit dem Geist und der geistigen Welt. Dazu kommt nun noch, daß die Sünde auch das geistige Seelenleben versinnlicht, weil die Sünde die Lostrennung vom reinen, absoluten Geist, von Gott bewirkt, und den Bann an Fleisch und Welt. So sind die sündigen, noch nicht wiedergeborenen Menschenseelen auch nach der Ausscheidung aus dem irdischen Leib, d. h. auch als Geister, nicht von der Sinnlichkeit entfesselt, sondern sie bleiben als in ihrer Seele, in ihrem Selbst versinnlichte Wesen organisch daran gebunden auch mit ihrer geistigen Organisation und Existenz. Daher kann bei Seelen Verstorbener von sinnlichem Seelenschmerz die Rede sein. Hiob 14, 22. Luk. 16, 25. Im Sterben verfällt die Menschennatur nach ihrer in der Seele geeinigten geistigen und leiblichen Seite eben der Macht der Materialität in ihren desorganisirenden Wirkungen; der Tod ist der Sieg der Desorganisation über die Organisation. Die Seele siegt im Tode trotz ihrem Geist nicht über die Sinnenwelt, sonst würde auch kein Sterben des Leibes eintreten; vielmehr sie unterliegt da eben in ihrem Organismus den Verderbenskräften der Sinnenwelt, nachdem sie in ihrer geistigen Lebenskraft von der Lustmacht der Sinnenwelt zerrüttet ist, kurz die Seele wird vermaterialisirt im Tod.*)

*) Soll, wie in den theol. Jahrb. 1851 S. 473 behauptet wird,

Es ist also nicht die übersinnliche Welt, in welche der Tod durch sich selbst, durch das Sterben an und für sich die des Leibes entkleidete Seele führt, so lange nicht die verlorene übersinnliche Lebenskraft aus Gott, das *πνευμα* als das *ζωοποιουν* in der Seele restaurirt ist. Der Scheol gehört vielmehr noch der Sinnenwelt an, ist aber die Kehrseite der belebten Sinnenwelt oder der sinnlichen Lebenswelt auf der Erde; er ist so wenig übersinnliche Welt, daß er gerade die finstere, wüste Tiefe der Sinnenwelt bildet in ihrer grauenhaften, öden Stille. Ezech. 26, 20 („Ich will dich setzen ins Land der Unterwelt, in die ewigen Wüsten"). Ps. 94, 17. 16, 10. 49, 15. Daß für besondere Sünden eine unterste Tiefe unterschieden wird, also Abstufungen vorausgesetzt sind, zeigt z. B. Jes. 14, 15: „zur Hölle fährst du, zur äußersten Tiefe" und Ezech. 32, 23 von den gestürzten Eroberern: „in der hintersten Grube" (gegen Oertel); vgl. auch die comparative Bezeichnung *τα κατωτερα*. Der Hadeszustand selbst ist keineswegs Vernichtung des Lebens, sondern kraftlose Existenz, daher auch die Bezeichnung רְפָאִים, Kraftlose; es ist die Nacht, da Niemand wirken kann (Joh. 9, 4), eine Verschattung des Lebens, ein Stillestehen der Lebensthätigkeit. Ekkles. 9, 10: „im Scheol ist weder Werk, Kunst, noch Weisheit." Daher Ps. 115, 17 und 94, 17 der Ausdruck: „hinabsteigen in die Stille, דּוּמָה," von דום, דָּמַם, was sich theilt in zwei entgegengesetzte Begriffe, die sich im Hades vereinigen: „ruhen" und im

---

der Scheol nur der Schatten sein, welchen das diesseitige Todesgrauen ins Jenseits hinüberwirft, (also nur Product menschlichen Gefühls), muß dann nicht wenigstens, eben indem der Tod siegt, das Todesgrauen zum um so dichteren Schatten werden?

Niphal „umkommen", Lebensverlust. 1 Sam. 2, 3. Es ist also eine volle Passivität, Seele und Geist liegen in den Fesseln des Todes, wie dies ganz natürlich ist in der Geschiedenheit der Seele vom Leib und von dieser Lebenswelt, an welcher sie die ihre sinnliche und geistige Thätigkeit belebenden Elemente haben und die sie beschäftigenden Objecte. Dagegen haben wir nicht an einen Seelenschlaf zu denken, wenn man darunter einen Zustand der Bewußtlosigkeit versteht; denn es bleibt im Hades Selbstbewußtsein mit Bewußtsein des dortigen Zustandes und des früher vorhandenen, sowie ein Erkennen Anderer, Empfänglichkeit für Einwirkungen, Empfindung derselben und reagirendes Begehren („ich leide" — „sende Lazarus, daß er kühle meine Zunge"). Also die zum unmittelbaren Wesen der Seele gehörigen Grundfunctionen dauern fort in passiver Form, nur kein eigenes Wirken und Gegenwirken ist mehr da, keine Thatkraft und keine Selbstthätigkeit. Luk. 16, 23 ff. 1 Sam. 28, 15 ff. Jes. 14, 19. (Stellen, die Oertel, der den Todten die Erinnerung abspricht, viel zu oberflächlich abfertigt).

Es ist nun aber

b) nicht ein unterschiedsloser Zustand, der für Alle der gleiche wäre.

Der allgemeine Zustand der unthätigen Ruhe umfaßt nämlich ein Doppeltes: einmal für die Gerechten, d. h. für Gewissenhafte, Gottesfürchtige, rechtschaffen Lebende (wobei auch an rechtschaffene Heiden sowie an rechtschaffene Namenchristen zu denken ist), ist die Hadesruhe etwas Ersehntes und verbindet sich mit tröstenden Ruheempfindungen im Gegensatz zur irdischen Unruhe und Beschwerde; vgl. schon 1 Sam. 28,

15: „warum hast du mich in meiner Ruhe gestört?“ Hiob 3, 17: „daselbst ruhen doch die Müden“, Jes. 57, 2: „die richtig Wandelnden gehen ein in Frieden, sie ruhen ינוחו)“, wovon Weish. 3, 1—4. 4, 7 nur weitere Ausführung ist; Luk. 16, 25: *Λαζαρος παρακαλειται*. Die Gerechten haben namentlich die tröstliche Hoffnung auf Erlösung aus dem Todesgebiet. Ps. 16, 10: „du wirst meine Seele nicht im Scheol lassen;“ 49, 16: „Gott wird meine Seele erlösen aus des Scheol Gewalt;“ 73, 25 ff.; Hos. 13, 14: „von der Macht der Unterwelt will ich sie befreien, vom Tode sie erlösen.“ Dagegen für die Ungerechten giebt sich die Ruhe als eine erzwungene zu fühlen und verbindet sich mit positiven Strafempfindungen sowie mit Warten des Gerichts. Ps. 49, 12—15: „sie liegen im Scheol — der Tod nagt sie.“ 2 Petr. 2, 9: *οἰδεν κυριος — ἀδικους κολαζομενους τηρειν εἰς ἡμεραν κρισεως*, vgl. Ebr. 10, 26 f. (die muthwilligen Sünder haben ein Warten des Gerichts). Der Hades ist also nicht eine bloße Vorhölle (Delitzsch), sondern er gewährt theils eine beruhigende Passivität, theils eine schmerzliche Passivität (Luk. 16, 25 faßt Beides kurz zusammen: *παρακαλεισθαι* und *ὀδυνεσθαι*), und zwar in räumlicher Geschiedenheit. V. 23. 26. 28.*) Uebrigens

---

*) Daß nur der Reiche sich im Hades befand, sagt der Text nicht und ist eine willkürliche Voraussetzung, da nach der ganzen alttestamentl. Anschauung an die Gläubigen und also an Abrahams Schoß nicht außerhalb des Hades zu denken ist, wie denn auch die Pharisäer das Paradies als eine besondere Abtheilung in den Hades verlegten. Daß der Hades im Neuen Testament d. h. bei den neutestamentlichen Gläubigen nicht mehr als der allgemeine Sammelort erscheint, hängt nicht mit einer anderen Vorstellung vom Hades zusammen, sondern damit, daß, wer glaubt, nun aus dem Tode ins Leben versetzt ist in Folge der geschehenen Erlö-

weisen die Ausdrücke „Tröstung und Hoffnung auf Erlösung aus dem Scheol“ bei den Gerechten eben nicht auf einen unmittelbaren und positiven Freudezustand, nicht auf eine im Vergleich zur jetzigen höhere Lebensstufe, sondern auf eine niedrigere (Hiob 10, 21 ff.; 17, 13 ff.), auf eine Gebundenheit und Dürftigkeit des Lebens, die nur mittelbar durch göttliche Einwirkungen (Tröstungen) ausgeglichen wird zu einem Ruhe- und Friedenszustand. Aber weil es auch bei den Gerechten nur eine passive Erholung im Todesgebiet ist, nicht positive Lebensfreude, kommt es in der Passivität der Todtenwelt auch nicht zur Activität eines freudigen Gotteslobes. Ps. 6, 6. vgl. 30, 10. 88, 12 f. 115, 17 f. Jes. 38, 18. Und auf der andern Seite, weil es bei den Ungerechten eine schmerzliche Passivität ist, können sie in ihrer Passivität nichts selbständig thun, um die Schmerzen zu lindern, ihre quälenden Bedürfnisse zu stillen; es ist nur ein Bewußtseins- und Empfindungsleben, kein thatkräftiges. Luk. 16, 24.

Es tritt demnach **unmittelbar nach dem Tod** allerdings eine **Krisis** ein (Ebr. 9, 27), eine **gerichtliche Scheidung** (Luk. 16, 26: *μεταξυ ἡμων και ὑμων χασμα μεγα ἐστηρικται*), wenn schon noch nicht die ewige Entscheidung. Vgl. über das Ganze m. christl. Red. IV. Samml. Nr. 41 „Unten und Oben.*) — Vom **Paradies**, das die

sung. Eine räumliche Geschiedenheit der beiden Zustände im Hades liegt in Luk. 16, 23. 26. 28: *ὁ τοπος οὑτος της βασανου* und zwar scheint der Ruheort höher zu denken als der Qualort V. 23, wiewohl die Ausdrucksweise „die Augen aufheben“ nicht gerade den Blick in die Höhe involvirt (Joh. 6, 5. Luk. 6, 20), und jedenfalls liegt darin kein Blick in den Himmel, der im Hades gar nicht als sichtbar gedacht werden kann.

*) Indem das Christenthum vom Heidenthum die Bezeichnung

Pharisäer als positiven Freudenort, wie die Heiden, in den Scheol verlegen, weiß das Alte Testament nur als von etwas für die Lebenden Verlorenem und Verschlossenem; daß es nach dem Tod bereits unmittelbar geöffnet ist, geben alttestamentliche Stellen nicht gerade an die Hand. Im Neuen Testament öffnet sich dasselbe mit dem Erlösungstod des Herrn für den Glauben an ihn (Luk. 23, 43), ohne daß es schon bei Lazarus genannt wäre. Und Paulus (2 Kor. 12, 4 mit V. 2) ist im Paradies durch Entzückung in den Himmel, nicht in den Hades, und Apok. 2, 7 mit 22, 2 erscheint es wieder mit seiner Lebensfrucht als der erneuten Erde angehörig. Es ist immer festzuhalten: das substantiell ewige Leben blieb auch für die Gläubigen des Alten Testaments eine bloße Verheißung und Hoffnung, die so lange noch nicht realisirbar war, bis die Erlösung realisirt war mit ihrem Geist des ewigen Lebens. Ebr. 11, 39 f. V. 13.

„Hades" aufnimmt und für denselben bei Heiden so wenig als bei den Juden eine nähere Erklärung oder Berichtigung nöthig findet: so erkennt es auch im Wesentlichen (soweit nicht seine besondern Lehren dies restringiren,) die heidnische Vorstellung vom Hades an und so treffen auch die Hadesbeschreibungen mit den Grundzügen der Schrift auffallend zusammen. Vgl. namentlich Virgil, Aeneis VI, 265 ff. Er beschreibt die Unterwelt als Chaos, loca nocte tacentia late, ubi rebus nox abstulit atra colorem, res alta terra et caligine mersae, inania regna (Schattenreich), darum (290 ff.) umbrae silentes, tenues sine corpore vitae, cava sub imagine formae (hohle Körpergebilde). Speciell einerseits V. 441 f. die lugentes campi, V. 534. loca turbida, und darin malorum poenae, impia Tartara 542 f., durissima regna 566; andrerseits das Elysium 542: loci laeti, sedes beatae mit eigner Sonne und reinerer Luft als auf Erden 638 ff. daher campi nitentes 677, und darauf felices animae. Die Bezeichnungen sind allerdings stärker als die alttestamentlichen von der Scheol-Ruhe und anticipiren die erst noch zu erwartende Zukunft.

16. — Jener Zustand der Passivität nun, zu welchem der Leibestod der unmittelbare Uebergang ist, läßt sich

c) auch erklären von der biblischen Anthropologie aus, wie dies bei Einzelnem schon im Bisherigen angedeutet wurde. Die Seele hat zur wesentlichen Lebensform Selbstbewußtsein mit Empfindung und Trieb; dies ist ihr unmittelbares Selbstleben (wenn schon nicht ihr ganzes), und ebendamit ist sie an eine äußere Weltumgebung gewiesen. Trieb ist noch nicht Thatkraft und Selbstthätigkeit, sondern nur Reiz zur Thätigkeit. Thatkraft und Thätigkeit selbst ist für die Seele bedingt in zweifacher Beziehung, einerseits vom Geist als der belebenden Wirkungskraft, als dem Princip der Activität, andrerseits bedingt vom Leibe als dem Wirkungsorgan, welches die Seele mit der äußeren Welt verbindet, mit ihrem Lebensstoff und Lebensreiz und mit dem Thätigkeitsstoff. Der Leib nun ist mit dem Tod zerfallen, der Geist aber in der Seele ist schon hier durch die Sünde, durch die Versinnlichung der Seele an das Fleisch gebunden, seine naturgemäße Activität, seine von Gott belebte übersinnliche Kraft und Thätigkeit niedergehalten; er ist auch in den Gerechten dem übersinnlichen Leben Gottes inadäquat geworden. Die geistige Thätigkeit ist bei den natürlichen Menschen nur unterhalten durch die Lebenszuflüsse der Außenwelt, die für dieses Leben auch das Geistige vermittelt, ist also abhängig von somatischer Vermittlung. Mit dem Tode hören nun aber eben diese somatischen Vermittlungen auf, wie für die Sinne, so auch für den Geist, und eben damit stockt auch die durch sie bedingte Activität des Geistes, während auf der andern Seite die unmittelbaren

Geisteszuflüsse aus der höhern Welt vor der Erlösung auch für die Gerechten noch nicht erschlossen sind und ohne Wiedergeburt auch nach der Erlösung nicht zugänglich sind, denn es bleibt dabei: der bloß seelische (sinnengeistige) Mensch hat keine Capacität für das Substantielle des Geistes. 1 Kor. 2, 14. Es bleibt also der nicht wiedergeborenen, der natürlichen Seele nach der Abscheidung von der Welt nur ein kraftloses Empfindungs- und Triebleben mit unrealisirbarem Thätigkeitsreiz, eine völlige Unmacht gegenüber den äußern Einflüssen; und dies ist eben das Scheolleben. — Bei den gerechten Seelen erhielt sich nun wenigstens vermöge ihrer Bemühungen um das Gute, vermöge ihrer ethischen Tendenz geistige Anregbarkeit und Empfänglichkeit für das übersinnliche Gottesleben, sowie Reaction gegen die Versinnlichungen der Seele. Darum sind sie nun außer dem Leibe nicht nur der sinnlichen Anfechtungen los und haben so Ruhe, sondern sie sind auch fähig, im Zustand des Scheols noch göttlich geistige Einwirkungen (wenn gleich nicht substantielle Mittheilungen des Geistes) in sich aufzunehmen in passiver Weise, d. h. eben Tröstung zu genießen, wenn schon nicht geistig selbstthätig zu werden. Daß aber bei den Seelen der Ungerechten auch außer dem Leibe noch von sinnlichen Schmerzempfindungen die Rede ist, das ist nach den biblisch-anthropologischen Begriffen wieder nur consequent, da bei ihnen die Verfleischlichung auch persönlicher, ethischer Habitus geworden ist, und so ist ihre Seele auch in ihrem geistigen Leben versinnlicht, wie in ihrem unmittelbaren Empfindungs- und Triebleben. Wie sie nun dadurch, solange sie im Leibe und in der Leibeswelt ist, beherrscht ist von dem sich dar-

bietenden Sinnenleben und seiner Lust, so umgekehrt, nachdem mit dem Tod die diesseits sich darbietenden Reize und Befriedigungen der Lebenslust entzogen sind, verfällt die Seele hilflos eben den sinnlichen Schmerzeindrücken des Hades. Luk. 16, 24. 6, 25—28: („wehe euch Lachern"! euch leichtsinnigen Lebemenschen). Da die Seele nicht mehr geschützt ist durch die rohe Masse des Körperlichen, und nicht mehr gehoben durch die außerhalb der Lebenswelt nicht mehr möglichen Imaginationen des Geistes, ist sie nur um so sensibler für die Eindrücke der Hadesumgebung. Und welcher Art ist letztere? In der obern Erdregion (τα ἐπι της γης) sind die Elemente theils harmonisch zusammengeordnet, theils in ihren störenden Wirkungen wenigstens bis auf einen gewissen Grad gebunden und geregelt. Dagegen in der Unterwelt wirken die Elemente in ungebundenem Antagonismus (Hiob 10, 22: „in dem Land der Trübniß und des Schattens, da keine Ordnung ist"); es ist die anorganische Dunkelwelt gegenüber der organisirten Lichtwelt, das Chaotische. So ist die Seele nach außen preisgegeben den disparaten Einwirkungen der durcheinanderwogenden und einander bekämpfenden Naturelemente, den Qualaffectionen ihrer aufregenden und niederschlagenden Dissonanzen. — Wie ist es aber innen? — Ist die Seele des Leibes, somit dieser leiblichen Lebenswelt entkleidet, so ist sie derselben dennoch nicht nur ihrer Natur nach bedürftig, sondern gemäß ihrer Versinnlichung und Verweltlichung, in der sie hinstarb, ist sie auch habituell verwachsen mit dieser irdischen Lebenssphäre, mit ihrer Naturwelt, Geschichts- und Kunstwelt, mit ihren Zuständen und ihrem Getriebe, ihren physischen und geistigen Gütern, Ehren,

Genüssen u. s. w. So läßt sich leicht denken, daß eine solche Seele, abgeschnitten vom activen Besitz aller äußern Lebensvermittlungen und doch im passiven Besitz d. h. besessen von ihren Sinnesempfindungen und Trieben, in einem erfolglos quälenden Zug und Hunger begriffen ist, mit der Sinnenwelt, mit ihrem geistigen und leiblichen Apparat wieder in Verbindung zu kommen und darin sich zu sättigen. Hiegegen kann der Seele vom eigenen Geist aus keine Hilfe kommen; denn damit, daß der Leib zerfällt, entfaltet der Seelengeist keineswegs Kräfte und Tendenzen eines übersinnlichen Lebens, nachdem er demselben ja fremd geworden ist, und nichts davon sich angeeignet hat. Andrerseits besitzt der Geist auch die äußeren Bedingungen seiner früheren Rüstigkeit und Thatkraft nicht mehr. Seine Welt mit all ihrer Phänomenologie des Geistes ist ihm entschwunden, sein Lebensglanz ist erloschen, sein Werkzeug ist zerstört. Dies ist nun eben nach der Schrift die Abbannung in die Finsterniß, die für die geistige Strebkraft und für den Thätigkeitstrieb des Geistes eine innere und äußere Gefangenschaft bildet, *φυλακη*, *αἰχμαλωσια*. 1 Petr. 3, 19. Luk. 16, 26. Eph. 4, 8. Jes. 24, 22. Das zurückgedrängte Lebensfeuer im Geist muß brennen und zehren an der Seele als eine peinigende Flamme. Deut. 32, 22: („Das Feuer ist angegangen durch meinen Zorn und wird brennen bis in den untern Scheol"). Jes. 50, 11: („Siehe ihr alle, die ihr ein Feuer anzündet, mit Flammen gerüstet, wandelt hin im Licht eures Feuers und in Flammen, die ihr angezündet habt — es widerfährt euch von meiner Hand, in Schmerzen müßt ihr liegen"). Vgl. meine

Seelenlehre § 14 und Christliche Reden. III. Sammlung. Nr. 39.

Nun noch einige nachträgliche Bemerkungen:

1. Gläubige des Neuen Testaments, deren Seele durch die persönliche Verbindung mit dem Herrn aus dem Tod des Eigenlebens bereits in ein selbständiges Leben in dem Herrn versetzt sind, bekommen nach dem Sterben nicht den Tod zu schmecken, sondern das Leben zu genießen. Luk. 17, 33. Joh. 11, 25 f. (im Gegensatz zu der erst künftigen Auferstehung, also nicht erst auf diese zu beziehen).*) Daß aber auch sie *κοιμηθεντες* heißen, geht nicht auf den Seelenzustand im Hades, sondern auf den mit dem Tod eingetretenen Leibeszustand, wie auch die gegenüberstehende *ἀναστασις ἐκ νεκρων* auf die leibliche Wiedererweckung geht. Matth. 27, 52: *σωματα των κεκοιμημενων ἁγιων ἠγερθη*. Act. 7, 59. 13, 36: *ἐκοιμηθη και προςετεθη προς τους πατερας αὐτου και εἰδε διαφθοραν*. 1 Kor. 15, 20. Vollends *ἀναπαυσις* (Ebr. 4, 9 f.) ist nicht die bloße Hadesstille, sondern die göttliche Ruhe. Christus selber endlich, dessen sogenannte Höllenfahrt das Gleiche für die Seinen beweisen soll, war im Hades nicht als ein Leidender oder Trostempfangender, auf

*) Vorausgesetzt ist natürlich, daß sie während ihres Lebens nicht wieder abfallen, noch den Glauben im Leben verleugnen, sondern auf der empfangenen Gnade fortbauen. 1 Kor. 3, 12—15. Diese Stelle bloß auf irdische Gerichte und Versuchungen zu beziehen, widerspricht dem Wortlaut: der Tag schlechthin als Offenbarungstag, das Verbrennen der Werke, das Retten durchs Feuer — weist zunächst auf den Tag des Herrn, also auf den Heimfall an das göttliche Gericht. Wer aber da eine solche Einbuße erleidet, daß die eigene Person nur knapp gerettet wird, kommt, wenn er vorher stirbt, gewiß nicht in den Himmel, sondern in den Hades.

Erlösung Hoffender, sondern thätig im Geist als Erlöser von Menschengeistern und als Zerstörer der Dämonenmacht. 1 Petr. 3, 19. Eph. 4, 9. Kol. 2, 15.

2. Auch für im Hades befindliche **Ungerechte**, deren Ungehorsam in Unwissenheit und Verführung wurzelt (1 Tim. 1, 16. 13), ist noch eine Verkündigung des Evangeliums erwähnt, durch welche aus dem Gerichtetsein am Fleisch, das im Hades eingetreten ist, eine Geistesbelebung hervorgehen soll. 1 Petr. 3, 19 f. mit 4, 6. Diese Verkündigung des Evangeliums in der Todtenwelt wird übrigens nicht als eine fortdauernde Anstalt erwähnt, sondern als ein historisches Factum beim Beginn der ersten Heilsperiode durch Christus. Analog ergiebt sich hieraus nur das, daß mit dem neuen Kommen Christi, mit dem Eintritt der Vollendungsperiode auch die zweite **universelle** Predigtperiode beginne, die, wie durch die ganze Heidenwelt (Matth. 24, 14), so auch durch die Todtenwelt wieder sich erstreckt. Bis dahin bleiben die nach Christus gestorbenen Ungläubigen und Ungerechten am Fleisch gerichtet, wie die der ersten Weltperiode bis zur ersten Ankunft Christi.

Auf der anderen Seite, wo es bereits theils bis zur geistigen Verfälschung und Verkehrung der Wahrheit (Matth. 12, 31 f. 23, 15. 33), theils bis zur geistigen Abstumpfung und Bestialisirung gekommen ist (Luk. 8, 12. Ebr. 6, 7 f. 2 Petr. 2, 12), da ist auch an einen immer tieferen Heimfall an die unreine Geisterwelt zu schließen und somit an die Unrettbarkeit. Denn an einer verstärkten Versuchung und Verführung dazu ist wohl nicht zu zweifeln. In der Geisterwelt mag sich im Vergleich zu dem Hades eine höhere Sphäre

den gefangenen Geistern darzustellen scheinen, die einen freien höhern Spielraum verspricht, aber mit der Hingebung an den falschen Geist verfällt auch die Menschenseele dem Schicksal der unreinen Geisterwelt. Matth. 25, 41. Apok. 20, 10. 14 f.

In der katholischen Lehre vom Fegfeuer finden sich nicht nur unbiblische Ausmalungen (limbus patrum, infantum), sondern namentlich ein unbiblischer Satisfactionsbegriff, wonach auch die Frommen, die nach der Schrift Ruhe und Tröstung genießen, und sogar die Wiedergeborenen, die nach der Schrift gar nicht in den Hades kommen, erst die Strafe ihrer Sünden in Qualen abbüßen müssen. Catech. Roman.: ‚piorum animae cruciatae expiantur.‘ Dazu kommt ein falscher Erlösungsbegriff, indem statt des Evangeliums und des selbständigen, persönlichen Glaubens daran die Einwirkung des priesterlichen opus operatum substituirt wird. —

Praktisch brauchbar ist noch ein älteres Schriftchen: Klemm, Prof. in Bebenhausen, schriftmäßige Betrachtungen über den Tod 1759 — in biblischem Geist geschrieben, obgleich mit einzelnen Fehlgriffen. —

Aus dem Bisherigen erklärt sich nun auch von selbst das Verhältniß, welches das Alte Testament zur Lehre von der Unsterblichkeit einnimmt. Daß das Alte Testament mit dem Tode die Fortdauer nicht aufgehoben sein läßt, weder bei den Ungerechten, noch bei den Gerechten, das tritt deutlich in der Lehre vom Scheol hervor (negative Unsterblichkeit). Dabei müssen aber gerade die Todesbilder, die Begriffe der Schwäche, der Unthätigkeit bis zur schmerzhaften Gebundenheit in aller Stärke im Alten Testament vorherr-

schen, weil der Tod wirklich herrschte in der Periode der Sünde und des Gesetzes. Röm. 5, 14. Vom ewigen Leben und von der Auferstehung, aber auch von ewiger Verdammniß und absolutem Tod konnte der Natur der Sache nach damals bei Gestorbenen noch nicht die Rede sein, weil diese Dinge selbst erst (nicht der bloße Glaube daran) vermittelt werden durch die Erlösung und Geistesausgießung einerseits, und das absolute Weltgericht andrerseits. Andeutungen und Vorbilder brechen hervor gemäß dem allgemeinen Verhältniß der alttestamentlichen Oekonomie zur neutestamentlichen und zwar um so deutlicher, je mehr sich allmählich die Verheißung des Messias und der neutestamentlichen Zukunft bestimmte.*)

In der ganzen Entwicklung der Lehre vom Tod haben wir also wieder jene Consequenz des biblischen Lehrbegriffes, welche in real-genetischer Methode die einzelnen Momente hervorstellt, d. h. nur wie die Sache selbst sich allmählich vorbereitet und entwickelt, so auch die Lehrbestimmungen darüber hervortreten läßt. Eine solche Lehrweise muß aber immer und überall, bald im Einzelnen, bald im Ganzen verkannt werden, wo man die sachliche und die begriffliche Entwicklung nicht in einander hält, und dem discerne tempora nicht seine gebührende Bedeutung läßt, oder dabei nur an subjective Veränderungen, an Unterschiede der Ansichten und Meinungen denkt, nicht an Unterschiede der Sache selbst und ihres eigenen Werdens.

*) Unter diese Vorbilder der positiven Unsterblichkeit als des in Gott erhöhten Lebens gehört auch Henoch und Elias, wobei aber jedenfalls nicht an die Aufnahme in den erst durch die Erlösung eröffneten Himmel der Seligen zu denken ist. Joh. 3, 13. Act. 2, 34.

Wenn wir nun die realgenetische Reihenfolge verfolgen könnten, so wäre noch übrig, die alttestamentliche Gesetzesökonomie auch von der Seite ihrer Heilsvorbereitung zu betrachten, also namentlich auch die messianische Prophetie. Vergleiche indessen meine Lehrwissenschaft § 24. „Die Treue Gottes" S. 398 ff. II. Aufl. S. 371 ff. Einen kurzen Abriß über den Zusammenhang der alttestamentlichen und neutestamentlichen Oekonomie s. auch in diesen Vorles. § 4 und 5. Vergleiche auch des Herausgebers Schrift: Das göttliche Reich ꝛc."

III. Lehrstück.

Die göttliche Weltversöhnung mit der vollendenden Gnadenökonomie.

Zur Einleitung vgl. in der Lehrwissenschaft § 25 die Darlegung wie der Eintritt des Heils durch den Zustand der Welt und durch den Zweck ihrer Rettung bedingt ist und in dieser Schrift § 5. 2, wo die Nothwendigkeit einer Mittlerpersönlichkeit nachgewiesen ist. Daß der Grund, das Heil eintreten zu lassen, nicht in einer Nothwendigkeit für Gott liege, sondern in seiner freien Liebe, siehe unten. Vgl. auch Thomasius, Beiträge zur kirchlichen Christologie 1845. S. 77—83. Hier wollen wir uns nur klar machen, daß, jenen Heilszweck bei Gott einmal vorausgesetzt, eine bloße Reform in Lehre und socialem Leben nicht genügt. Denn was ist seine Aufgabe? Die Idee, die in der Menschheit gemäß ihrer Urbestimmung realisirt werden soll, aber von der Menschheit selbst aus nicht mehr realisirt werden kann, — diese Idee ist streng gefaßt: die Entwicklung einer göttlichen Geistigkeit in menschlicher Verpersönlichung. Demgemäß tritt das Heil in der Menschheit auf, einmal als reale Offenbarung oder als Oekonomie des geistigen Lebens aus Gott, des ewigen Lebens. Das Leben ist nach der Schriftlehre Inhalt des

Heils.*) Das Heil muß sein Leben ferner entwickeln in eigener Substantialität, da es in eine *κτισις* eintritt, in deren Substanz die *ματαιοτης* und der *θανατος* eingedrungen ist. Doch kämpft noch in der Menschheit und in der übrigen Welt eine höhere Lebenskraft gegen die Todesmacht der Sünde, und so greift das Heil einerseits erhaltend ein, erneuernd und vollendend in die noch übrige Lebenskraft der Welt (dies ist seine conservative Seite); andererseits greift es auflösend und scheidend, richtend und vernichtend ein in die Todesmacht der Sünde (dies ist seine kritische Seite). Indem es aber nun originalkräftig d. i. mit seiner eigenen Lebenssubstanz die Oekonomie des Lebens neu hervorbildet, zwar nicht aus dem Nichts (wie in der ersten Schöpfung), aber aus dem Vernichtungsprozeß, so wirkt es schöpferisch, so daß Mensch und Erdsystem aus der Kampfes- und Gerichtskatastrophe als eine neue Schöpfung (als *καινη κτισις*) hervorgeht in ewiger Lebensbeständigkeit (*ζωη αἰωνιος*). — Fragen wir nun bestimmter: Wie soll sich die neue Lebensschöpfung realisiren auf dem Boden der Welt?

Die Welt ist für die unmittelbare Reception des göttlichen Geisteslebens nicht mehr im entsprechenden Verhältniß; vielmehr das geistige Leben aus Gott mit seiner Gerechtigkeit steht in directem Gegensatz zum verfleischlichten Menschenleben mit seiner Sündhaftigkeit. So kann jenes diesem nicht un-

*) So ist *σωτηρια*, *σωζεσθαι* gleich *ἐχειν ζωην αἰωνιον* (Joh. 3, 16. vgl. V. 17) oder *μεταβεβηκεναι εἰς την ζωην* (Joh. 5, 24); vgl. *σωζεσθαι ἀπο της ὀργης* Röm. 5, 9; *σωζειν ψυχην ἐκ του θανατου* Jak. 5, 20.

mittelbar immanent werden; es bedarf einer **Vermittlung** des göttlichen Lebens für die menschlichen Individuen (wie diese § 5, 2. genauer bestimmt wurde), der Vermittlung nämlich in einer wirklichen **Mittlerpersönlichkeit**, in einer gottmenschlichen Originalpersönlichkeit, in der sich Geist und Fleisch individuell annehmen und durchdringen. Diese Vermittlung aber kann nach den allgemeinen Gesetzen der Entwicklung, unter welchen alles Weltleben steht, nicht schon fertig in die Welt treten, vielmehr muß sich die Bildung eines gottmenschlichen Lebenstypus, die persönliche Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natureigenthümlichkeit (des Geistlebens und des Fleischeslebens) erst naturgemäß **anlegen** in der **Zeugung** einer Mittlerindividualität, und muß sich dann von dieser **Anlage** aus durch die wesentlichen Entwicklungs**stadien** des menschlichen Lebens hindurch bis zur **freien persönlichen Vollendung** consolidiren. Nur so hat die Vermittlung Naturwahrheit. So kann dann erst von dieser vollendeten Centralpersönlichkeit als einem lebendigen Princip aus die Vermittlung des Göttlichen mit dem Menschlichen auch nach außen sich umsetzen in die übrige Menschheit hinein und in ihr Verhältniß zu Gott. Wir werden daher in unserer nachfolgenden Darstellung der Lehre von der Bundesvermittlung die Lehre von der Mittlernatur und die Lehre vom Mittlerleben vorausschicken.

Vorerinnerungen zur Christologie.

1. Bei der **Auffassung der Mittlernatur Christi** resp. der Person Christi ist es **gemeinschaftlicher Fehler** der **kirchlichen Dogmatik**, wie **eines Theils ihrer**

Bestreiter, daß schon von Geburt an, ja nach der ersteren schon bei der Empfängniß, die menschliche Natur im Vollbesitz der göttlichen Eigenschaften sein soll. Z. B. Formula Concord.: majestatem divinam statim in sua conceptione etiam in utero matris habuit; s. Hase, Hutter § 103. Anm. 2. Sie setzen bei Jesus von Anfang an eine bereits fertige gottmenschliche Persönlichkeit voraus, eine vollendete Einheit, statt einer werdenden, statt einer Einigung; oder die beiden Naturen, wie man sich ausdrückt, sind schon mit der Geburt zur persönlichen Einheit vollständig vermittelt, statt daß gemäß dem Begriff einer Geburt die Anlage als wesentliche Bestimmung festzuhalten ist, wonach dann auf Grund der Naturanlage die weitere Lebensentwicklung Christi zu denken ist als fortschreitende persönliche Vermittlung oder Einigung der beiden Naturen. Zur Vollendung kommt diese erst mit dem letzten Act, mit der Himmelfahrt.*) Bei jener hergebrachten Auffassung, daß schon mit der Geburt ein vollständiger Gottmensch fertig ist, entgeht der Persönlichkeit Christi überhaupt die Wahrheit menschlicher Entwicklung, welche die Schrift (wovon nachher) gerade geltend macht; namentlich aber, indem die Eigenschaften einer vollendet gottmensch-

*) Es ist derselbe Grundfehler, der in der kirchlichen Dogmatik bei allen Hauptpunkten wiederkehrt, die Verwechslung der Anlage mit dem fertigen Resultat; immer wird in den Anfang schon das verlegt, was erst aus der entsprechenden Entwicklung hervorgeht: so beim Urzustand die sittliche Vollkommenheit, bei der Erbsünde die totale Unfähigkeit zum sittlich Guten (mit Ausnahme des civilen); so bei dem natürlichen Zustand nach dem Tod die Verdammniß, bei der Rechtfertigung die ein für allemal zugetheilte göttliche Beseligung.

lichen Einheit bereits hineingetragen werden in die irdische Persönlichkeit Christi, reicht dann immer das Menschliche nicht zu, um die volle Realität der göttlichen Bestimmungen in sich aufzunehmen, weil da das Menschliche bei Christus selber noch in der beschränkten Form der irdischen σαρξ existirt, in der wesentlichen, nicht bloß scheinbaren Analogie mit unsrer gegenwärtigen Natur, wie sie durch die Sünde eben zur σαρξ herabgedrückt ist, daher ἐν ὁμοιωματι σαρκος ἁμαρτιας. Röm. 8, 3. Erst mit der himmlischen Verklärung fallen jene Beschränkungen auf Seiten der menschlichen Natur, der σαρξ, weg und tritt die vollendete Einheit beider Naturen ein, der vollendete Gottmensch, nachdem die Umbildung der σαρξ bere ts in der Auferstehung begonnen hat. Röm. 1, 4: ὁ ὁρισθεις υἱος θεου ἐν δυναμει — ἐξ ἀναστασεως. Vgl. Joh. 13, 31 f.: „jetzt (nicht schon im Mutterleib) ist der Menschensohn verklärt und Gott ist verklärt in ihm, und von nun an wird Gott ihn verklären in sich selbst." Dies bei dem Weggang des Verräthers — bei der Einleitung des Sterbens Christi, als des principiellen Anfangs der Erhöhung, wie 12, 31 von der Kehrseite die Rede ist: „jetzt ist der Fürst der Welt hinausgestoßen."

Also zwischen dem Act der Vereinigung im Anfang und im Verlauf des diesseitigen Lebens und zwischen dem Zustand der vollkommenen Einheit nach Vollendung des diesseitigen Lebens muß unterschieden werden, und das Sterben ist eben der entscheidende Moment, wodurch auf Seiten der menschlichen Natur die Schranke aufgehoben wird, damit die volle Einigung derselben mit der göttlichen Natur oder, wie die Schrift sagt, ihre Verklärung in Gott, ihre majestas divina, vermittelt

werde.*) Es ist das Sterben ein freier Scheidungsact des bisherigen, noch nicht adäquaten Verbandes der beiden Naturelemente, ein Act, der eben den Uebergang zur völligen Durchdringung bildet.

Den Widerspruch zwischen der a priori vollendeten Gottessohnschaft und der menschlichen Entwicklung sucht die kirchliche Dogmatik dadurch zu lösen, daß sie das Göttliche in Christus mit der Erhöhung erst zu eigentlicher Actuosität kommen läßt, vor derselben aber nur den Gebrauch derselben sistirt sein läßt: das Göttliche soll in der menschlichen Natur als eine in der Regel ruhende Qualität nur verborgen sein, ja absichtlich darin versteckt, quasi dissimulata (Form. Concord.), statt das Göttliche eben actuell als personbildendes Princip sich der menschlichen Natur progressiv eingestalten und progressiv durch dieselbe zur Aeußerung gelangen zu lassen. Eine reale Vereinigung der beiden Naturen, eine gegenseitige Lebensdurchdrungenheit ist also bei jenem dissimulirten oder ruhenden Vorhandensein des Göttlichen in der Menschennatur nicht wahrhaft gegeben. Und dies hängt

2. zusammen mit einem andern Fehler der dogmatischen Theorie. Sie setzt nämlich zwar nicht, wie vielfach behauptet wird, die menschliche und die göttliche Natur als absolut verschieden, so daß sie mit ihrer Behauptung der Einheit beider in Christo sich selbst widerspräche; sondern für

*) Es ist so wenig ein Leiden und Sterben Gottes in dem Moment, da es geschicht, daß es bei Christus gerade nur durch Selbstentäußerung der göttlichen Kraft zu Stande kommt, daher es ein Sterben in der Schwachheit des Fleisches heißt (2 Kor. 13, 4) im Gegensatz zur Kraft Gottes Gott ist dabei nicht passiv, sondern activ: er macht Christum zur Sünde, und Christus wird verlassen von Gott.

die Vereinigung beider Naturen in der Empfängniß geht die dogmatische Theorie gerade aus von der ursprünglichen Wesensverwandtschaft, sie macht die Empfänglichkeit (wenn auch nur die passive) der menschlichen Natur für das Göttliche geltend (Form. Conc.: ‚natura humana in Christo capax est divinae'). Allein die bloße natürliche Capacität für das Göttliche reicht nicht zu für die wirkliche, volle Einheit mit dem Göttlichen, wie sie für Christus als majestas divina von vornherein postulirt wird. Capacität läßt nur einen Anfang der Vereinigung zu, der dann aber sofort gemäß dem gegenseitig freien Verhältniß, das zwischen dem Göttlichen und Menschlichen überhaupt gilt, ethisch zu entwickeln und auszubilden ist bis zur gegenseitigen Wesensdurchdringung. Nicht als bloßes unfreies Naturgebilde, nicht schon auf organischem Wege, wie dies bei der Empfängniß geschehen soll, ist eine persönliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen oder eine gottmenschliche Persönlichkeit vollziehbar, sondern nach dem Grundgesetz alles persönlichen Lebens nur auf dem Wege der ethischen Bewegung, Bewährung und Ausbildung auf Grund der gegebenen Organisation. Daher ist der Christus der Schrift nicht nur der gezeugte Gottessohn, der organisch gebildete und existirende, *ὁ μονογενης*, sondern von dieser *ὑποστασις* aus mußte er erst der *τελειωθεις* werden, und zwar durch Gehorsam unter Versuchungen, d. h. auf ethischem Weg mußte er vollendet werden. Ebr. 5, 8 f.: als *ὢν υἱος* (vermöge der Erzeugung V. 5.) *ἐμαθεν — την ὑπακοην*, und in Folge davon als *τελειωθεις ἐγενετο — αἰτιος σωτηριας αἰωνιου*. Vgl. 2, 10. Indem also die kirchliche Lehre die volle Einigung schon in den organischen Anfang

verlegt, so daß Christus schon in conceptione die majestas divina hat, entgeht ihr eben die ethische Vermittlung in der Person und im Werk des Mittlers. — Auch die hinzugefügte verwickelte Lehre von der communicatio idiomatum, von der gegenseitigen Mittheilung der Eigenschaften und Wirkungen der beiden Naturen zeigt nur, daß die behauptete unio personalis doch nicht schon durch die Menschwerdung vollendet ist, sondern operativ ins Concrete sich umsetzen muß. Hollaz: ,Omnia attributa divina communicata sunt carni Christi, qua inhabitationem et possessionem; ad usurpationem vero et immediatam praedicationem eidem collata sunt idiomata operativa.' In dieser Unterscheidung zwischen ruhendem Besitz und idiomata operativa dämmert eben die Unterscheidung zwischen organischer Anlage und ethischer Entwicklung. Indem aber immer noch zwei verschiedene Naturen durch Communication ihrer beiderseitigen Eigenschaften operiren, existiren genau genommen immer noch zwei verschiedene Naturen nebeneinander und es ist also nicht schon eine wahrhaft substantielle Natureinheit vollzogen; in der Operation sind es ja eben nur einzelne Eigenschaften, die sich gegenseitig für das Wirken mit einander verbinden, und die göttlichen existiren eigentlich in derselben Person doppelt, primitiv in der göttlichen Natur, secundär in der menschlichen, daher denn auch die Streitfrage über die Theilnahme der menschlichen Natur an der Weltregierung im Stande der Erniedrigung, die nach den Tübinger Theologen zwar völlig, aber latenter statthat, nach den Hessen particulariter et interdum, jedoch nach eigenem Ermessen. Hiebei zeigt sich ein weiterer Fehler: man unterscheidet nicht von der zeitlich entstandenen und

zeitlich sich entwickelnden Existenz Christi in der Menschheit die davon unabhängige transscendente ewige Existenz Christi als λογος in und bei Gott. Diese und damit die Theilnahme Christi als λογος an der Weltregierung ist in der Menschwerdung so wenig aufgehoben (vgl. Joh. 3, 13), als mit dem Sein Gottes in der Welt sein transscendentes Fürsichsein aufgehoben ist. Derselbe λογος, welcher göttlich ist, macht sich auch menschlich. Weiteres über die dogmatische Lehre s. § 22, 2, Schluß.

3. Die neuere Doctrin findet aber für die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen die Hauptschwierigkeit darin, daß die göttliche Logosfülle, statt sich durch die ganze Gattung der Menschheit zu expliciren, in Einem Individuum sich sollte darstellen können? Genau genommen liegt aber die Schwierigkeit nicht bloß in dem anscheinenden Mißverhältniß eines einzelnen Individuums zu der göttlichen Absolutheit, sondern bei der Gattung, wie bei dem Individuum liegt die Schwierigkeit in dem wesentlichen Abstand zwischen Absolutem und Geschöpflichem, oder speciell zwischen Absolutem und der menschlichen Natur. Redet man von einer Immanenz Gottes in der Gattung, so verdeckt sich nur die Schwierigkeit in einer Abstraction oder in der mathematischen Unendlichkeit einer Reihe, die aber wesentlich immer nur aus endlichen Individuen besteht. Eine Unendlichkeit, die der metaphysischen des Absoluten entspräche, repräsentirt die ganze Menschengattung so wenig, als das einzelne Individuum; es ist dort nur für die Vorstellung des Göttlichen in seiner Unendlichkeit eine dem Umfang und der Zeitdauer nach größere Ausdehnung gegeben, ein quantitativ größerer

Spielraum. Die Frage aber behält ihre ganze Schärfe und Schwierigkeit, wie überhaupt das wahrhaft Absolute wahrhaft immanent werden und sein könne dem Endlichen, dem Geschöpflichen, sei es in einem oder in vielen Exemplaren, sei es bei der Schöpfung oder bei der Erlösung. Entfernen läßt sich für das Denken diese Schwierigkeit nur durch Abthun auf der einen, auf der göttlichen Seite und Zuthun auf der andern, der menschlichen Seite. So um den Begriff der Gottmenschheit auf die ganze Menschengattung zu übertragen, setzt man das Absolute zu einer bloßen Idee herab und legt der Menschheit die größtmögliche Kraft und Virtuosität bei. So hat man dann keine wirkliche Menschheit mehr, wie auch keine wirkliche Gottheit, sondern nur ein unwirkliches Ideal. Läßt man aber dem Begriff der Gottmenschheit ernsthaft auch nur das Moment der höchsten sittlichen Entwicklung und Persönlichkeit, das Moment der Sündlosigkeit, so hat man dieses Moment bei der Ausdehnung der Gottmenschheit auf die menschliche Gattung zusammenzudenken mit der die Menschheit durchziehenden Kette von Thorheiten und Schandthaten, mit einer wahren Strömung von bestialem und spiritualem Egoismus und Despotismus, mit Haß, Mord, Diebstahl, Lug und Trug, viehischer und raffinirter Wollust u. dgl. Mit einer solchen Gattungsentwicklung, die nur durch zerstreute schwache Lichtpunkte unterbrochen ist, ist die Verbindung gottmenschlicher Entwicklung viel schwerer oder unmöglicher, als mit einer Persönlichkeit, wie Jesus Christus. Namentlich ist auch das nur um so unbegreiflichere Wunder zu erklären, wie das Christenthum in seiner Originalgestalt mit dem ganzen Schatz von sittlicher Wahrheit, sittlicher Kraft und

Wirkung entstehen und ausgebildet werden konnte aus dem Mark einer Menschheit, die von Irrthum und Sünde bis in Wurzel und Krone sich angefressen zeigt, dies vom „idyllischen Landmann“ an bis zum erhabenen Genius.*) Es gilt also wieder die Wahl zwischen nur zwei consequenten Wegen: entweder ist, wenn man einmal mit dem Begriff Gottes Ernst macht, die Gottmenschheit, wie sie in Christo sich darbietet, als Mysterium hinzunehmen mit der Gewißheit, daß überhaupt das ganze Verhältniß des Göttlichen zu der Welt und Menschheit von der Schöpfung an auf einem von keinem menschlichen Denken zu bewältigenden Mysterium ruht, und der Natur der Sache nach ruhen muß, daß ferner die Gottmenschheit im christlichen Lehrsystem ihren consequenten Denkzusammenhang hat, und in dem Dasein des Christenthums, in seinen geschichtlichen Thatsachen und Lebenswirkungen ihren reellen Beleg hat (vgl. Bd. I. S. 400 ff.). Oder aber, um für Alles den Schein der Denkbarkeit und Faßlichkeit zu haben, muß man die Gottmenschheit überhaupt im wahren Sinn aufgeben, nämlich eine persönlich reale Immanenz des wahrhaft Göttlichen in einer wirklichen Menschennatur. Ebendamit muß man das ganze darauf ruhende concrete Christenthum in seinem wahrhaften, seinem übernatürlichen

*) Um damit scheinbar fertig zu werden, bedarf es wieder Hypothesen und Abstractionen der gewaltthätigsten Art; man muß das Außerordentlichste an Christus und am Christenthum ordinär machen und umgekehrt das Ordinäre an der Menschheit außerordentlich; muß das Große klein machen und zersetzen, um das Kleine zu krönen, muß das Reine verdächtigen und verunreinigen, um das Unreine auf Seite der Menschheit zu verdecken und zu verherrlichen. Vgl. m. christlichen Reden VI. Samml. Nr. 21. „Der neue und der alte Christus,“ auch besonders abgedruckt in den „fünf Reden zur Stärkung des Glaubens.“ —

und übermenschlichen Geist und Leben mit seiner Sühnung und Rettung für sich selbst und für ein unglückliches, sittlich verkommenes Geschlecht verwerfen, — dagegen die Menschheit mit ihrer Unsumme von wirklichen Vergehungen und Lastern muß man sich zum Ideal gestalten, und in der bloß logischen Abstraction von Sünde und Tod sich und Andern eine Erlösung träumen, oder dem Nihilismus verfallen.

Uebrigens ist es im Grunde — wie gleich Anfangs bemerkt wurde — nur eine mechanische Ansicht, welche das Göttliche in der ganzen Gattung leichter denkbar findet, als in irgend welchem Individuum: eine Ansicht, die nach quantitativen Größenbestimmungen das Maß der Kraft und des Lebens bemißt. Das Verhältniß Gottes zur Welt und Menschheit und wieder das Verhältniß von Gattung und Individuum wird nämlich da so aufgefaßt, als könnte das quantitativ Kleinste, ein bestimmtes Individuum, unter keiner Bedingung und in keiner Weise die göttliche Immanenz ebenso voll oder voller in sich schließen als das quantitativ Größte, die ganze übrige Gattung, die ja eine der göttlichen Immanenz entfrembete sein kann. Insbesondere wird das entscheidende Gewicht verkannt, welches das ethische Moment, die sittliche Geisteskraft hat und zwar eben in Bezug auf das vollere oder das dürftigere Verhältniß zu Gott (vgl. die Lehre von der Offenbarung), eben hierin aber kann Eine Persönlichkeit alle Individuen der ganzen Gattung übertreffen. Neben der specifischen Bedeutung des Ethischen verkennt aber jene mechanische Auffassung auch im Allgemeinen, daß das Verhältniß zwischen Gott und Welt, sowie zwischen Einzelnen und dem Ganzen ein dynamisches ist, nicht ein numerisches oder ein

quantitatives. Wir sehen daher oft innerhalb der Geschichte in einem Einzelnen eine größere Summe von Geist und Kraft zusammengedrängt, ja eine specifisch andere und höhere, als die ist, die sich in einem weiten Kreise von Vielen vertheilt. Wir sehen in den Kreisen des Staates, der Religion, Kunst und Wissenschaft sogenannte geniale Häupter erstehen, in denen sich nicht nur die ihnen vorangehenden Ideen, Versuche und Entwicklungen abschließen, wie das Niedrigere im Höheren, sondern die zugleich auch schöpferische Anfänger eines Neuen sind, und dies in solcher Fülle originaler Kraft, daß sie für die ganze Reihe ihrer Nachfolger die unerreichten classischen Vorbilder und Meister bleiben; dies sind centrale End- und Anfangspunkte in der Entwicklungsreihe. Wir sehen ferner auch im Naturgebiet eben vom Einfachen und Kleinen aus den intensivsten Inhalt sich erst expliciren ins Vielfache und ins quantitative Große; und ebenso sehen wir wieder nach der Entwicklung im Einfachen das Ganze reif und vollkommen sich concentriren.*) Das Intensive ist die Anakephalaiose des Extensiven nach rückwärts und nach vorwärts. Die intensivste Fülle der göttlichen Kraft und Offenbarung kann sich, namentlich unter ethischen Voraussetzungen, concentriren in Einem Individuum, wie in der ganzen Gattung nicht, um erst von jenem aus, und dies wieder unter ethischen Bedingungen, in viele sich umzusetzen und am Ende mit kritischer Scheidung das Ganze zu bestimmen, um also Gattungscharakter zu werden. So ist es im Verhältniß Christi zu der menschlichen Gesammtnatur. Vermöge

---

*) ‚Simplex signum divini.‘ Börhave.

eines und desselben dynamischen Grundverhältnisses zwischen Gattung und Individuen kann das ganze Gattungsleben, d. h. die volle menschliche Naturwesenheit, wie sie durch die ganze geschichtliche Entwicklung sich hindurchzieht, einerseits von Einem aus, wie von Adam, principiell sich hervorbilden, andrerseits in Einem als neuen Originalmenschen (zweiter Adam) wieder principiell sich zusammenfassen, wenn es nämlich gilt, einen neuen Typus zu gewinnen, um dann diesen sofort in der Gattung wieder zu verbreiten. Für eine solche Concentration der vollen menschlichen Wesenheit in der Einen Individualität Christi ist es nun nicht nöthig, daß gleichsam aus allen Individuen oder Raçen der Gattung ein Extract ihrer Einzeln-Eigenschaften zusammenfließe zu einer menschlichen Collectivnatur. Dies setzt wieder eine mechanische Coagulirung des Extensiven an Stelle einer principiellen Intensität des dynamischen menschlichen Naturinhalts, — denn um diesen, nicht um den geschichtlichen Culturinhalt handelt es sich bei der Naturbildung Christi. Der menschliche Naturinhalt aber, wie er sich durch die organische Vielheit der Menschheit ausbreitet, setzt ein reales Lebenscentrum voraus und hat sein centrales Bildungsprincip in einer primitiven Organisationskraft. Dieses organisatorische Centralprincip ist der göttliche, der schöpferische Lebensgeist, der eben, nur in specifischer Art, als Princip der Naturbildung Christi geltend gemacht wird. Der schöpferische Geist braucht daher nur den durch die Menschheit verbreiteten Wesensinhalt in seine intensive Original-Einfachheit zurückzunehmen, oder vielmehr ihn aus sich heraus neu zu centralisiren in einem neuen Anfang; so individualisirt sich wieder ein organisches Princip der Menschheit, und es

ist damit das ganze Gattungsleben gerade in der principiellen Vollständigkeit seines Originalwesens wieder zusammengefaßt in Einem Individuum. So weit es sich aber ferner bei Christo nicht bloß um die originale, sondern zugleich um die empirische Beschaffenheit der Menschennatur handelt, um die σαρξ gewordene Menschheit, tritt bei Christus eben die Geburt von einer menschlichen Mutter als das ergänzende Moment hinzu zu der Erzeugung aus dem göttlichen Geist. Ein der Gattung nur angehöriges Individuum, ein Manneswille (Joh. 1, 13) kann freilich eine solche Centralzeugung nicht vollbringen; ebendaher ist es consequent, daß die Schrift keinen menschlichen Mann, sondern gerade den göttlichen Geist, d. h. die alles Leben erzeugende Central-δυναμις, das Bildungsprincip aller Lebensgestaltungen, zum Autor dieser Centralpersönlichkeit macht.*)

Nach dem im Eingang Bemerkten vollzieht sich nun die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo successiv („er wuchs"), d. h. von der organischen Anlage aus in Christi Natur vollzieht sich die Vereinigung durch seine ganze persönliche Lebensentwicklung hindurch bis zu einer Vermittlung zwischen Gott und Welt. Hiernach erhalten wir für unser Lehrstück drei Hauptpunkte:

1. die Mittlernatur Christi, als die organische Anlage der Gottmenschheit;

---

*) Alle nun, die eine individuelle Gottmenschheit in Christo behaupten, ohne schon für ihr Entstehen diese Vermittlung des göttlichen Geistes anzunehmen, haben entweder keinen zureichenden Erklärungsgrund für eine gottmenschliche Persönlichkeit, oder müssen die Gottmenschheit degradiren. Vgl. Hase, Hutter. § 98.

2. sein Mittlerleben, als die persönliche Entwicklung derselben;

3. sein Mittlerwerk als Bundesvermittlung zwischen Gott und Welt.

§ 22.

Die Mittlernatur Christi.

Ueber den Eintritt Christi in die Welt im Allgemeinen siehe Näheres Lehrwiss. S. 457—459 II. Aufl. 423—425. Der Eintritt Christi in die Welt*) wird in der Schrift dargestellt theils als eine Sendung von Gott als dem Vater, theils als Christi Ausgehen vom Vater, Niedersteigen vom Himmel, selbständiges Kommen. Beides läuft, namentlich in den johanneischen Reden Jesu, so neben einander, daß nicht Eines das Andere ausschließen, sondern einschließen soll. Vgl. Joh. 5, 36 f. 7, 29 (Sendung) mit 16, 28. 3, 13 (Kommen), Ebr. 10, 7 ff. (aus Ps. 40, 8 ff.) mit Gal. 4, 4. u. s. w. Vermöge des selbständigen Kommens Christi ist einerseits ausgeschlossen, daß seine Menschwerdung ihren Grund habe im physischen Causalnexus des gewöhnlichen Zeugungsprozesses; anderseits sind damit alle nothwendigen Folgen des Menschwerdens eingeschlossen, d. h. sie sind bedingt in dem freien Wahlact Christi, in seinem freien Kommen; es ist ein frei übernommenes Muß, das auf ethischem Gehorsamsverhältniß beruht. Ebr. 2, 11. 16 f. Phil. 2, 5. 7 f. Röm. 15, 3. 7. f. Aber auch, sofern Christus als Gesandter Gottes ausgeht in die Welt, ist die göttliche

*) Nachstehende Ausführung bis Punkt 1 ist einem älteren Mscr. entnommen. Daher einige Wiederholungen unter 1. D. H.

Willensbestimmung keine dem Ausgehenden äußerliche, daß sie sich in ihm nur werkzeuglich vollzöge, sondern es ist eine göttliche Logosthat, die sich in seinem Ausgehen vollzieht (Joh. 1, 11. 14. vgl. 1 Tim. 3, 16), wie bei der Weltschöpfung. Bei der Menschwerdung Christi fällt sonach das active Zeugungsprincip nicht dem schon bestehenden menschlichen Zeugungsprozeß zu, keinem geschöpflichen Zwischenglied, sondern der göttlichen Energie, wie sie zusammen ist mit freier Erwählung und selbständiger Vermittlung an die Welt. Die göttliche Energie in dieser Bestimmtheit ist eben die Logosenergie in ihrer freien Bestimmtheit durch den Vater, deren dynamischer Exponent der Geist ist; er ist das active Zeugungsprincip. Auf die Seite der Menschheit fällt so nur das Erwähltwerden und das Sichergreifenlassen von der Gottesenergie, d. h. die Empfängniß, also nur die weibliche Seite. Und vermittelt ist auch auf dieser Seite die Empfängniß nicht durch sexuelle Lustvermischung, die den sündigen Keim in sich trägt, sondern durch die freie, gläubige Hingebung an die göttliche Bestimmung (Luk. 1, 38: „siehe ich bin des Herrn Magd"). Stellen wir also die beiden Momente zusammen: Intussusception in geistiger Empfängniß menschlicherseits, und Production in geistiger Zeugungsenergie göttlicherseits, dies sind die beiden Momente, welche die Menschwerdung Christi oder des Gott-Menschen vermitteln. Matth. 1, 18—21. Luk. 1, 28—38. (Vgl., was über das Verhältnis des Geistes zum allgemeinen Lebensgebiet und speciell zu Christus bemerkt worden ist S. 98 ff. und Ph. Matth. Hahn, Predigten S. 717 ff.) So ist also Christus

menschlich-empfangen und göttlich-gezeugt, d. h. menschliche Passivität und göttliche Activität verschmelzen sich in dieser Natur von ihrer Entstehung an. Geboren vom Weibe, ist er Weibes Same, und gezeugt vom Geiste ist er Gottes Sohn. Gal. 4, 4. vgl. Gen. 3, 15 und Luk. 1, 35. Gottes Sohn ist er nicht erst in Folge secundärer Umbildung einer schon auf gewöhnlichem Wege erzeugten Natur (wie wir es werden in der Wiedergeburt, die nur das Nachbild der Geburt Christi ist, nicht das Gleichbild) — eine solche könnte die alte Natur nicht erlösen; sondern er ist es von der ersten und Einen primitiven Naturbildung aus. Daher ist er der einzig-geborene Gottessohn (μονογενης) und so das Urbild der Gotteskindschaft. Joh. 1, 13. f. 3, 16. 18 (vgl. S. 58 ff. über die Gottessohnschaft). Aus dem Bisherigen ergiebt sich nun:

1. Die Natur Christi soll in sich die neue Vereinigung Gottes mit der Menschheit begründen, d. h. die Verpersönlichung des göttlichen Geistlebens im Fleische. Gemäß dem allem Persönlichen eigenen Grundgesetz erfolgt denn schon die neue Naturbildung nicht schlechthin nur durch einen göttlichen Machtact, sondern sie kommt von Gott aus, wie nach der Seite der Menschheit hin, durch freie Selbstbestimmung zu Stande. Fassen wir zunächst die göttliche Seite ins Auge. Es ist der freie Gnadenwille des Vaters, der den Sohn sendet, und der Gehorsam oder der frei entsprechende Liebeswille des Sohnes, der in eigenem Ausgehen und Niedersteigen die Sendung übernimmt. Ethische Momente setzen sich also von vornherein frei in einander, und namentlich ist Christus nicht das bloße Werkzeug einer göttlichen That,

sondern der selbständige Vermittler derselben. Dies ist dieselbe Stellung Christi, die auch bei der Weltschöpfung statt hat, die λογος-Stellung. Wie die Welt wird durch die göttliche Schöpfungsenergie im λογος, so wird in der Welt ein Christus nur in derselben Energie. Es ist aber nicht nur wie bei der Bildung des ersten Menschen (vgl. S. 312 f.) ein im λογος gefaßter göttlicher Beschluß, wodurch die Bildung der Christusnatur zu Stande kommt, sondern es ist eine in der Selbständigkeit des Logos sich vollziehende Gottesthat. Der Sohn nimmt selber den Gottesbeschluß der neuen Menschenbildung in sich auf, er geht in freier Selbstbestimmung aus seinem transscendenten Sein bei Gott heraus, aus seiner δοξα, μορφη θεου, und geht selbständig ein in die menschliche Lebensform, wird so selbstthätig Fleisch, wird Mensch. Phil. 2, 6 f. Eben darauf, daß Christus nicht passiv nur als Mensch gezeugt wird, sondern daß er selbstthätig eben als λογος Mensch wird, darauf beruht es, daß Christus auch als Mensch sich identisch weiß mit dem vorweltlichen Logos oder Sohn, daß sein diesseitiges menschliches Sein in keiner Weise der Anfang seines Seins ist, sondern nur eine besondere selbsterwählte Form des Seins, in die er aus einer andern, früheren eingegangen ist. Als der Gott innerliche Logos nimmt er diese Natur selbstthätig an.*)

*) Die Zeugung Jesu erfolgt nach biblischem Begriff ebenso durch freie Selbstthätigkeit, wie seine Auferstehung und Himmelfahrt. Daher sagt er ebenso: „ich bin vom Vater ausgegangen und gekommen in die Welt," wie: „ich gehe (selbstthätig) zum Vater, ich nehme mein Leben wieder und stehe auf, der Menschensohn geht dahin, wo er vorher war." Es ist also ein unpräciser, genau genommen falscher Ausdruck, wenn Rothe ihn von Gott im Weibe erschaffen sein läßt. Dogmat. II. S. 165.

So ist denn auch der göttliche Geist, welcher die neue Naturorganisation hervorbringt, nicht als dem Logos äußerlicher Geist zu denken, sondern als der ihm mit dem Vater gemeinsame, als der Gott immanente Logosgeist. Luk. 1, 35: πνευμα ἁγιον ἐπελευσεται ἐπι σε, vgl. mit Joh. 1, 14: ὁ λογος σαρξ ἐγενετο. Die producirende Activität nun des göttlichen Geistes vermittelt sich ferner auch selbständig nach der menschlichen Seite, und zwar mit der **receptiven** Seite der Menschennatur, die das Weib repräsentirt, wie schon gezeigt.*) Beim Weib beginnt der Fall, beim Weib die Erlösung. — Was ergiebt sich nun aus der Art, wie die Bildung der neuen Menschennatur bei Christus erfolgt? Der Geist wird bei ihm nicht nur, wie beim ersten Adam passiver Weise eingehaucht einem schon fertigen organischen Gebilde; vielmehr auf Grund der ethisch freien menschlichen Reception wird das Organ vom göttlichen Geist selbst gebildet, und ist der Geist so als selbständig actives Princip diesem Menschengebilde einorganisirt, daher 1 Kor. 15, 45: ἐγενετο εἰς πνευμα ζωοποιουν von der natürlichen Genesis, wie daneben bei Adam: ἐγενετο εἰς ψυχην ζωσαν; der Geist ist principiell der Person bildende Factor in der Christusnatur.

Es ist also Christus menschlich empfangen und göttlich gezeugt, d. h. menschliche Passivität und göttliche Activität verschmelzen sich schon in der Organisation dieser Natur.

*) Dies war bei einem zartfühlenden Weib der höchste Sieg der Gottergebenheit über allen Argwohn und Schimpf. Diese Hingebung, diese geistige Empfänglichkeit der alten Menschennatur abzugewinnen, die echte Passivität statt der durch die Sünde verkehrten, war eben die große Aufgabe.

Gerade dies, daß Christus vom heiligen Geiste gezeugt ist, oder genauer, daß der Logosgeist in dieser Natur das Personbildende ist von der Wurzel ihrer Entstehung aus, das müssen wir festhalten für alle nachfolgenden anthropologischen Bestimmungen über Christus. Wäre das nicht, würde nicht der λογος-Geist bei Christus das Ich wesentlich constituiren, so wären Aussprüche über sein Ich unmöglich, oder unerklärbar, wie „ehe Abraham wurde, bin ich," „ich und der Vater sind Eins," er könnte sich nicht den Menschensohn nennen, der selber vom Himmel herniedergestiegen ist und doch noch im Himmel ist, d. h. sein Wesen hat (Joh. 3, 13), er könnte dies nicht, denn die Seele bloß als Ich gesetzt, ist ja als wesentliches Element der σαρξ erst durch die Zeugung geworden. Näheres bei Punkt 2.

Es entsteht nun aber durch dies zeitliche Descendiren des Logos oder des Sohnes in der transscendenten Trinität keine Lücke, dies ebensowenig als durch das Descendiren Gottes und des Geistes. Bei den göttlichen Wesenheiten ist das Aus-sich-herausgehen keine räumliche Trennung oder Zertheilung, durch ihr Descendiren wird ihr transscendentes Fürsichsein nicht aufgehoben, (daher Eph. 4, 6 neben ἐν πασιν und δια παντων doch ὑπερ παντων), und zwar Sohn und Geist haben und behalten ihr gottheitliches Selbstleben unmittelbar im Vater, dies auch beim Ausgehen, eben weil letzteres keine Losreißung von ihrem gottheitlichen Wesen im Vater ist, sondern ein Heraussetzen und Offenbaren ihres Wesens in die Welt hinein. So setzt sich namentlich das göttliche Logoswesen durch die Menschwerdung aus seiner innengöttlichen Subsistenzform heraus, um seine Wesenheit in

die geschöpfliche, speciell in die menschliche Existenzform hineinzubilden; dies geschieht nicht durch Verlust seines Wesens, sondern durch Selbstbeschränkung desselben zum Behuf seiner Darstellung in der geschöpflichen Existenzform, für welche das Gesetz der allmählichen Entwicklung gilt. Seine eigenthümliche Subsistenzweise hat und behält also der Logos auch als ausgegangener eben im Vater, und so hat derselbe denn auch für den Zweck seiner allmählichen Selbstdarstellung in die Menschennatur eben in stetiger Correspondenz zu bleiben mit dem gottheitlichen Wesenscentrum im Vater und diese Correspondenz vermittelt die Liebe. Liebe ist eine ebenso naturinnige als persönlich freie Correspondenz. Es ist nicht eine physisch bestimmte Confusion zwischen Vater und Sohn, nicht ein unmittelbares Ineinanderfließen; sondern es ist die freie Selbstreflectirung des Mensch gewordenen Sohnes nach oben in den Vater hinein, und die freie Selbstmittheilung des Vaters von oben herab in den Sohn hinein.

Hieraus ergiebt sich:

Nur in stetig gegenseitiger Selbstvermittlung zwischen der descendenten Sohnesgöttlichkeit und der transscendenten Göttlichkeit im Vater, begründet und entwickelt sich die transeunte Eingestaltung und Durchgestaltung des göttlichen Sohnesgeistes oder des Logosgeistes innerhalb eines menschlichen Organismus, und dann mittelst desselben wieder innerhalb der Menschheit und der Welt. Alles, was Christus als Sohn Gottes hat und wirkt in der Menschennatur, zunächst in seiner eigenen, ist und wird daher stetig empfangen vom Vater; aber der

Sohn zieht es an sich und giebt es von sich in freier Selbstthätigkeit, so wie es jederzeit dem Willen des Vaters und der Sache gemäß ist, die es gerade gilt. Das Ansichziehen geschieht im Beten und in eigenthümlich-göttlichem Sehen und Hören, das Vonsichgeben in eigenthümlich-göttlichem Sprechen und Wirken. — Dies führt uns nun

2. auf die menschliche Seite der Individualität Christi und auf ihr Verhältniß zur göttlich-geistigen, woran sich uns dann der Begriff der Persönlichkeit Christi vollständig bestimmt. Die göttliche Sohnesgeistigkeit, die *λογος*-Geistigkeit ist in Christus durch die mütterliche Empfängniß organisch vereinigt mit *σαρξ*, menschlicher Seelenleiblichkeit (*ὁ λογος σαρξ ἐγενετο* Joh. 1, 14). *σαρξ* ist wie früher S. 412 f. 423 f. 429 ff. gezeigt wurde, nicht der bloße Menschenleib, sondern der ganze Mensch nach Seele und Leib in ihrer gegenseitigen Durchdringung.*) Bei der menschlichen *σαρξ* ist nun aber die Seele eben als Menschenseele zu denken, d. h. also nicht ohne ihre geistige Wesenheit, *νους* und natürliches *πνευμα*. Luk. 23, 46. (Beim Tod: *πατερ, εἰς χειρας σου παραϑησομαι το πνευμα μου.*) Joh. 19, 30: (*παρεδωκεν το πνευμα.*) 11, 33. 13, 21. (Aufregung im Geist, vgl. Act. 17, 16.) Dieses seelische *πνευμα*, das zu allem menschlichen *σαρξ*-Leben gehört, und so auch bei Jesus an den psychischen Affectionen participirt, ist

*) So ist es auch bei Johannes, vgl. 3, 6: *το γεγεννημενον ἐκ της σαρκος σαρξ ἐστιν* mit Beziehung auf *ἀνϑρωπος* V. 4. Als *σαρξ γενομενος* heißt Christus eben *ἀνϑρωπος* 8, 40. 6, 53. 56 (vgl. *ἀνϑρωπος Χριστος Ἰησους* 1 Tim. 2, 5), wie er als *λογος ϑεος* ist Joh. 1, 1.

nun bei Christus nicht zu identificiren mit dem göttlichen Geist, der die σαρξ bildet, wohl aber ist der seelische Geist naturgemäß als das unmittelbare Gefäß des göttlichen Geistes zu denken, als der Centralsitz, wie unser natürliches (seelisches) πνευμα dies wird bei der Wiedergeburt. In dem pneumatischen Lebensfocus der menschlichen Seele hat sich der göttliche Geist eben mit der σαρξ organisch verbunden zur organisirten Anlage (zur Naturanlage) des Gottessohnes, so daß die σαρξ für den Logos σκηνη wurde. Die σαρξ ist Organ der Phanerose, der Versichtbarung der göttlichen Logos-Innerlichkeit. Joh. 1, 14: και ἐθεασαμεθα την δοξαν αὐτου sc. του λογου. 1 Tim. 3, 16: ἐφανερωθη ἐν σαρκι. Aus diesen allgemeinen biblischen Bestimmungen müssen wir nun versuchen, auf Grund der biblischen Psychologie nähere Bestimmungen zu gewinnen. Der göttliche Sohnesgeist, der λογος-Geist, ist nach Punkt 1 das personbildende Lebensprincip, so daß er also die Seele mit ihrer geistigen und leiblichen Organisation, mit ihrem natürlichen πνευμα und σωμα nicht außer sich hat als eine zweite Person; sondern den ganzen leiblichen und geistigen Seelenorganismus, wie er den Menschen als σαρξ constituirt, hat der göttliche Bildungsgeist selber sich anorganisirt und belebt denselben als sein individuelles Gesammtorgan innerlich. Ist aber die σαρξ, die menschliche Natur im Ganzen nicht besondere Person neben dem Sohnesgeist, so ist sie doch auch nicht schlechthin etwas Unpersönliches.*) Die menschliche σαρξ wird allerdings nicht

*) Die alten Dogmatiker bedienen sich, um das Erstere abzuwehren, des mißlichen Ausdrucks impersonalitas. Es liegt übrigens eine ungenaue Fassung des Begriffs der Persönlichkeit zu Grunde, die Verwechs-

schon als actuelles Personleben geboren, wohl aber als potentielles; in der Seele als menschlicher, d. h. als geistig qualificirter, liegt die organische Anlage eines zu entwickelnden Personlebens, die Einheit eines selbstbewußten und wahlfreien Empfindungs- und Trieblebens (vgl. m. bibl. Seelenl. § 6 f.), und eben in ihrer geistigen Qualität, im νους (nicht mit Ausschluß des νους, wie der Apollinarismus thut) participirt die Seele Jesu Christi mit dem von ihr beseelten Leib am göttlich-geistigen Leben Christi. Indem also die menschliche σαρξ an und für sich durch die Verbundenheit von Leib und Geist in der Seele eben angelegt ist auf menschliches Personleben, ist die σαρξ auch in der Christusnatur Coefficient des Personlebens Christi, nicht aber Princip desselben, sofern es ein gottmenschliches ist. Princip und Substanz desselben ist der göttliche Geist. Wie das? ist nun näher zu bestimmen. Im göttlichen Geist, sofern er das Leben und das Lebendigmachende ist, besteht die Substanz für das gottmenschliche Personleben Christi mit productiver Activität, mit plastischer Energie. In der Seelenleiblichkeit, in der σαρξ, besteht die wesentliche Grundform und Aeußerung der Persönlichkeit als menschlicher, ein Bewußtsein und Wollen mit dem Vermögen positiver und negativer Selbstthätigkeit, mit Receptions- und Reactionsvermögen. In der σαρξ, speciell der Seele, und aus ihr reflectiren sich die Geistes-

---

lung mit Person als Individualität („persona est substantia individua" (vgl. Hase, Hutter § 95, Note 1 u. 9). Das Unpersönliche genau genommen würde ja die menschliche Natur einer selbstbewußten Willensthätigkeit entkleiden, also nicht die Vollständigkeit für die menschliche Natur, qua menschliche, übrig lassen, welche die alten Dogmatiker doch auch wieder behaupten.

wirkungen wie die Welteinwirkungen nebst den Gegenwirkungen; sie reflectiren sich aber nicht nur als unmittelbare Natur-eindrücke und Natur-Actionen, sonst wäre es nur eine thierische und nicht menschliche Natur, sondern durch bewußte wahlfreie Reception und Action der Seele; daher auch göttliches Wissen und göttliche Thatkraft nur allmählich bei Christus sich entfaltet, indem das göttlich Geistige immer mehr recipirt wird im seelischen Bewußtsein und Wollen, und so tritt eben eine Erstarkung am Geist bei ihm ein. Luk. 2, 40. Die Totalität des persönlichen Selbstbewußtseins kommt also in der Christusnatur normaler Weise nur zu Stande durch die gegenseitige Einigung des productiven Geistesbewußtseins oder seines Bewußtmachens und der receptiven Seelenbewußtheit, und soll diese Einigung eine normale bleiben, so muß der immanente Gottesgeist eben das, was er in seinem Bewußtsein hat, der Seele zum Bewußtsein bringen, und es muß dasselbe von dieser stetig ihrem Bewußtsein einverleibt werden. Nie darf die sarkische Seele das primär Bestimmende werden, sondern nur der Geist darf es sein als das personbildende Lebensprincip, bestimmter: als das eben die gottmenschliche Person bildende. Wie der Geist bei der Erzeugung Jesu Christi das seelisch-leibliche Leben sich anorganisirt hat, so hat er dann demselben in der Selbstentwicklung Jesu Christi sich einzugestalten und es mit sich zusammenzugestalten, damit in der σαρξ eine vollendete Sohnes-Persönlichkeit werde aus der Sohnes-Natur. Der göttliche Geist bedarf also der menschlichen Seelennatur für sein Produciren, für sein Offenbaren, damit es eben in menschlicher Lebensform zur Darstellung kommt. Die

Seele aber bedarf des göttlichen Geistes für ihr menschliches Receptionsvermögen, für ihren νους, damit darin eben göttlich-geistiges Leben und göttlich-geistige Lebenswirkung zur Darstellung kommt. Nur dadurch, daß der göttliche Geist den Inhalt seines Bewußtseins der Seele bewußt macht, erhält das Bewußtsein als gottmenschliches seine specifische Substanz, die Substanz göttlicher Gedanken. Nicht die Seele von sich selbst aus bildet bei normaler Entwicklung des Christuslebens, des göttlichen Sohneslebens, den geistigen Inhalt der Erkenntniß u. s. w. (daher: „ich rede nicht von mir selber aus, sondern wie ich höre vom Vater" — dies eben durch den innern Sohnesgeist Joh. 7, 17. 17, 8. 5, 30. 8, 26. 40. 15, 15), sondern der immanente Sohnesgeist gestaltet in seinem stetigen Verkehr mit dem Vater den göttlichen Gehalt der Seele ein, insofern diese ihm sich hingiebt. Daher auch Christus nicht durch äußerliche Medien, durch menschliche Lehre erst sich ausbildet. Der Gottesgeist, und zwar nicht wie bei den Propheten als von außen einwirkend, sondern als der Jesu innerliche eigene Gottesgeist, als Logosgeist, offenbart Jesu unmittelbar Göttliches und Weltliches in die geistigen Vermögen seiner Seele hinein, sofern letztere receptiv sich anschließt. Nur in diesem Zusammenschluß des seelischen Bewußtseins mit dem Bewußtmachen des Geistes bildet und erhält sich bei Jesus Christus die Einheit seines persönlichen Bewußtseins, das gottmenschliche Selbstbewußtsein, wie es gerade dieser eigenthümlichen Natur zukommt, und dieses einheitliche Bewußtsein von sich selbst als Gottmensch charakterisirt eben die Mittlernatur im Gegensatz zu unserer zerrissenen Natur mit ihrem dualisti-

schen Selbstbewußtsein, wie es Röm. 7 zeichnet. In Christus ist dann (nach dem auseinandergesetzten Verhältniß) nicht ein zwiefaches Selbstbewußtsein: nicht ein separat menschliches und ein separat göttliches, auch nicht ein aus Beidem nur componirtes oder abstrahirtes, sondern es ist Ein Selbstbewußtsein. Diese Einheit erwächst aber nur aus dem naturgemäßen Zusammenschluß, aus der normalen Einigung der Seele mit dem Geist.*) So schließt sich in Christus der volle Personbegriff normaler Weise dadurch ab, daß die Seele in ihrer leiblich-geistigen Organisation das Wirken des Sohnesgeistes frei recipirt, und so Seele und Leib mit dem Geist sich zusammenordnen zu Einer Individualität, zur Individualität des Gottmenschen. (Vgl. was 1 Theſſ. 5, 23 bei den Wiedergebornen, den Abbildern Christi, statt findet, το ὁλοκληρον ὑμων = omnibus numeris absolutum, parallel τελειον, vgl. Jak. 1, 4).**)

*) Das ist eben das Wahre des menschlichen Bewußtseins und Wollens Christi oder seines ganzen menschlichen Seelenstandes, daß er sich als Mensch immer nur weiß und giebt im Verhältniß der Abhängigkeit, der Passivität, des Hingebens und Empfangens und treuen Wiedergebens gegenüber dem Vater, durch Vermittlung des ihm als dem Sohn immanenten Gottesgeistes, — nie räumt er dem Eigen-Menschlichen eine Verwendung seiner Geisteskräfte ein, giebt nie dem seelischen Selbst eine unabhängige Dispositionsfreiheit darüber; — und daß wir dagegen gerade unser menschliches Vorrecht in die seelische Unabhängigkeit setzen, — was eben das Selbstische ist —, in das selbständige Produciren des Geistigen und Göttlichen, das ist eben unsere Unwahrheit, vermöge der wir alle Lügner sind.

**) Aus dem Bisherigen erhellt, daß die altdogmatische Darstellung, indem sie aus einer Verbindung göttlicher Natur mit menschlicher Natur die Persönlichkeit Christi wie ein Drittes hervorgehen läßt, wenn auch richtig gemeint, doch unbestimmt und unangemessen ist. Richtig gemeint ist sie, sofern der menschlichen Natur durch die impersonalitas nur ein

3. Wie haben wir gemäß der bisher entwickelten Individualität Christi nun auch seine Gleichartigkeit mit den Menschen, namentlich mit den gefallenen, sündigen Menschen zu bestimmen? Sein Verhältniß zur Menschheit wird in der Schrift sehr umsichtig immer nur bezeichnet durch die Worte ὁμοιος, ὁμοιωμα, ὁμοιοτης, nie durch τα ἰσα, wie sein Verhältniß zu Gott. Röm. 8, 3. Phil. 2, 7 vgl. V. 6. Ebr.

von der göttlichen Natur unabhängiges Bestehen in und durch sich selbst, oder (nach älterem Ausdruck) die Hypostasis abgesprochen werden, und somit ein ursprüngliches Separatsein zweier Personen negirt werden soll. Es soll damit nicht der Menschennatur in concreto bewußtes Wollen, die Form der Persönlichkeit abgesprochen werden, sondern nur ein Selbstbestehen, ein Sein vor dem Zusammensein mit der göttlichen Natur und ohne dasselbe. Daher wird die impersonalitas der menschlichen Natur näher erklärt durch die positive Bestimmung: ‚subsistentia humanae personae in natura του λογου divina;‘ und Hugo v. St. Victor gab schon den Standpunkt richtig an, wenn er den Einwurf bespricht: ‚si filius Dei assumsit animam, assumsit et personam, quia anima est substantia rationalis et natura individua (subsistens per se.).‘ Er sagt dagegen: ‚hoc utique consequens fuisset, si prius fuisset anima Christi, quam assumeretur. Sed ideo non assumsit personam, quia non erat persona, quod assumsit. Animam nempe creando assumsit, et assumendo creavit.‘ Aber unbestimmt und unangemessen ist der hergebrachte dogmatische Ausdruck, daß die Persönlichkeit Christi aus der Verbindung göttlicher Natur mit menschlicher Natur hervorgehe, weil da eben beide Naturen als Selbständigkeiten schon vor der Vereinigung einander gegenüberzustehen, eine Separatexistenz zu haben scheinen. Auch wird das Göttliche, indem es als bloße Natur auftritt, nur als ein abstracter Gattungsbegriff gefaßt und wird mit der menschlichen Natur unter die Persönlichkeit als eine höhere Einheit subsumirt, während gerade das Göttliche seiner Natur nach Geist ist und so durchaus selbständige Persönlichkeit ist, daher bei der Bildung der gottmenschlichen Persönlichkeit eben der Geist als das Active das Andere, die menschliche σαρξ subsumirt, nicht aber passiv mit derselben subsumirt wird unter den Begriff Persönlichkeit. Vgl. Hase, Hutter § 95 namentlich Anmerkung 1. u. Günther, Incarnationstheorie S. 213 f. Rothe, Dogmatik. II. § 22.

2, 17. 4, 15. ὁμοιος und das davon Abgeleitete ist nicht die völlige Gleichheit, die Identität, sondern ist partielle Gleichheit, Gleichartigkeit oder Aehnlichkeit, wo also neben dem wesentlich Gemeinsamen noch Verschiedenheit ist. Röm. 6, 5.*) Soll nun aber bei Christus reelle Gleichartigkeit mit den Menschen überhaupt möglich sein, so kann

a) der göttliche Geist in ihm nicht auftreten in der Form der Absolutheit, sondern mit der Beschränkung, daß er in das Wesen des menschlichen Naturbestandes, in die σαρξ, in das Leiblich-Seelische als in seine Lebensform eingeht, sich darein eingestaltet und durchgestaltet. Also von einer Absolutheit, wie Allmacht, Allwissenheit u. s. w. kann nicht schon von vornherein die Rede sein. Zur leiblich-seelischen Lebensform gehört wesentlich das Werden, die allmähliche Entwicklung in physischer und geistiger Beziehung, — ohne das konnte von ὁμοιωμα ἀνθρωπων bei Christus gar nicht die Rede sein. Was folgt daraus? Der göttliche Geist muß seinen mitzutheilenden Inhalt und seine Energie auch in dieser Individualität so beschränken, daß Beides

*) Daß aber Christus bloß die äußere Gestalt der Menschen und ihres Fleisches gehabt habe, das will in den angeführten Stellen ebensowenig gesagt sein. ὁμοιωμα von der äußern Gestalt findet sich einmal im Neuen Testament, Apok. 9, 7 von Heuschrecken, und auch dort nur, weil ein symbolischer Gebrauch davon gemacht, d. h. eine innere Aehnlichkeit vorausgesetzt ist. Allein Phil. 2, 7 ist noch neben dem ὁμοιωμα die äußere Gestalt besonders bezeichnet durch μορφη. Hienach hat er wohl die äußere Gestalt eines Knechts, nicht aber nur die äußere Gestalt eines Menschen, sondern zu den Menschen stand er eben im Verhältniß von ὁμοιωμα, u Röm. 8, 3 wird von dem ὁμοιωμα σαρκος ἁμαρτιας das reelle Gericht über die Sünde im Fleisch abgeleitet, was bei Christus die Realität der σαρξ ἁμαρτιας voraussetzt, eben nämlich im Sinn der Gleichartigkeit. Vgl. in Bezug auf das Sprachliche Fritzsche z. d. St.

sich nach den **physisch-psychischen** und nach den **ethischen Entwicklungsgesetzen des Menschenlebens** hervorbildet eben in leiblich-seelischer Form. Das Verhältniß ist sonach wesentlich analog dem Verhältniß der allgemeinen göttlichen Immanenz zum Creaturleben. Es schließt also wie S. 219 ff. gezeigt wurde, ebenfalls eine Selbstbeschränkung der absoluten Activität des Göttlichen in sich, also eine relative Passivität desselben. Daher Phil. 2, 7: *ἑαυτον ἐκενωσεν*. Vgl. hierüber S. 74—80.*) So erwähnt denn auch die evangelische Geschichtsdarstellung Luk. 1, 80. 2, 40. 52 ausdrücklich bei Christus ein nur allmählich fortschreitendes Erstarken im Geiste, d. h. ein allmähliches Hineingestalten des Geistes in das Seelische, so daß Füllung mit Weisheit, Zunehmen darin erfolgt. Dieser geistig-seelische Entwicklungsprozeß ist entsprechend dem leiblich-seelischen Entwicklungs-

---

*) Phil. 2, 7 ist durch das *ἑαυτον ἐκενωσεν* nicht die Absenz des göttlichen Wesens in Christus ausgesprochen, so wenig als das bloß latente oder partielle Vorhandensein, sondern anschließend an V. 4 daß Christus die göttliche *δοξα* nicht in ihrem eigenen, absoluten Macht- und Majestätsbegriff anwandte; es soll das Eingehen in die menschliche Knechtsgestalt erklären, was eben nur bei seiner göttlichen Wesenheit der Erklärung bedarf. Also die **Sistenz der gottgleichen**, d. h. **der absoluten Activität** liegt in dem *ἑαυτον ἐκενωσεν*. Vgl. Hases Hutter § 103 die alt-dogmatischen Begriffsbestimmungen über den status exinanitionis. Auch bei diesen tritt, wie schon im Einzelnen bemerkt wurde, der Grundfehler hervor, daß die fertige Einheit statt der successiven Einigung des Göttlichen und Menschlichen in Christi Person vorausgesetzt ist. So handelte es sich bloß um den offenen oder geheimen, theilweisen oder vollständigen Gebrauch der göttlichen Attribute, in deren vollständigem Besitz Christus gedacht wurde, statt daß es eine der successiven Einigung entsprechende Aeußerung gilt. Dabei wurde auch die ewige, transscendente Existenz Christi in Gott nicht gehörig unterschieden von der zeitlich entstandenen und sich entwickelnden in der menschlichen Lebensform.

prozeß, dem προκοπτειν ἡλικιᾳ.*) Es ist der an Leib und Seele heranwachsende Sohn Gottes, nicht der vor seinem Entwicklungslauf schon vollendete. Gemäß der jedesmaligen Entwicklungsstufe effectuirt sich Wesen und Kraft seiner göttlichen Geistigkeit, der Logos, immer voller in seelischer Bewußtseins- und Thätigkeitsform (πληρουμενος σοφιας, προεκοπτεν σοφιᾳ), und gießt über seine ganze persönliche Erscheinung die Huld und Weihe gottmenschlicher Anmuth oder Harmonie aus. Vgl. noch Luk. 4, 22. Jeder Entwicklungsstufe (Altersstufe in dem προκοπτειν ἡλικιᾳ) und ihrem Bewußtsein wird die ihrer Eigenthümlichkeit entsprechende Geistigkeit in richtigem Maß einverwoben. Er ist als Kind ein vollkommenes Kind, aber noch nicht Mann, weder im geistigen, noch im physischen Sinn. Und so durch die wachsende Fortbildung der Kindheit und Jugend hindurch entwickelt sich eine geistig, wie physisch ausgereifte Männlichkeit; er ist dann der vollendete Mann (Eph. 4, 13), voller Gnade und Wahrheit (Joh. 1, 14. 16); er ist nun Luk. 4, 1 πληρης πνευματος, nicht mehr bloß πληρουμενος oder κραταιουμενος; jenes eben mit der Geistesausgießung über ihn als vollem Abschluß der Entwicklung. Matth. 3, 16 ff. Mark. 1, 9 ff. Luk. 3, 21 ff. Joh. 1, 32 ff.**) Auf diese Salbung wird eben die äußere Geistesentfaltung zurückgeführt, wie sie in

*) Die alt-dogmatische Beziehung des Wachsens auf die natürliche Erkenntniß, auf die sapientia humana et finita neben der Christo beigelegten Allwissenheit ist ein Unding und völlige Verkennung des Begriffs von πνευμα in diesem evangel. Bericht. Vgl. Luk. 1, 35. 80. 4, 14.

**) Ueber die Geistestaufe s. Lehrwiss. S. 476. II. Aufl. 441. und m. Christl. Reden, V. Samml. Nr. 29 u. 30.

Kraftthaten, Wundern und Zeichen stattfindet. Vgl. Luk. 4, 1. 14. 18 ff. Act. 10, 38; vergl. 2, 22. (Man bemerke die Bezeichnung: πνευμα και δυναμις, der Geist in besonderer Bestimmtheit als die Kraft, wie θεος και πατηρ, vgl. Bengel zu Act. 10, 38). Der Geist als persönlicher und personbildender Geist wird also Jesu nicht erst durch diesen Salbungsact mitgetheilt, sondern der Geist als Kraftprincip (κατ' ἐξοχην), als Wunderkraft. In der Natur Christi hatte sich die Concrescenz des Geistes mit der Seelennatur bereits vollzogen; der Lebensorganismus war nach innen geistig ausgereift; nun erst erschließt sich derselbe nach außen durch den Contact des transscendenten Geistes zur geistigen Thatkraft, zur Entfaltung in das äußere Leben.*) Wir müssen uns hiebei erinnern an das unter 1. gewonnene Ergebniß, an die stete Wechselwirkung zwischen dem descendenten Sohn und dem transscendenten Vater; durch die Innerlichkeit Gottes als des Geistes in Christo ist sein freier naturinniger Verkehr mit Gott über ihm durchaus nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr eingeschlossen, und eben in der stetigen Wechselwirkung zwischen dem Vater über ihm und dem Logos in ihm, zwischen dem Geist als Kraft in der Höhe und zwischen dem Geist als Leben in ihm geht seine ganze Lebensentwicklung als eine mittlerische vor sich nach innen und nach außen. Sonach erfolgt jeder Fortschritt seines innerlichen Lebens, wie jede That nach außen, nur durch Vermittlung nach oben und von

---

*) Analog wie die Knospe, die durch allseitige innere Entwicklung bereits in strotzender Fülle gespannt ist, aber erst durch den Lichtstrahl von oben ihre Entfaltungskraft nach außen gewinnt, während sie ohne jene Lichtberührung verschlossen bleibt.

oben, also in der Wahrheit als Wirkung und Gabe des Vaters, durch Gott und in Gott. Und diese macht sich denn für die hervortretenden Vermittlungs- und Bethätigungsmomente auch besonders erscheinungskräftig: so eben beim Beginn der Amtswirksamkeit durch das typisirte Herabkommen des Geistes. Dieses Typisiren ist göttliches Offenbarungszeugniß für Johannes und durch diesen für Israel: Joh. 1, 31. So ist es also einerseits allerdings Gott, der Jesum mit Geist salbt, als mit der Kraft zur Erfüllung seines eigenthümlichen Christusberufes, und der durch ihn Wunder und Zeichen wirkt. Aber die andere Seite ist, daß Christus selber vermöge seiner göttlichen Innerlichkeit jeden Empfang vom Vater und jedes Werk Gottes an sich zieht in freier Selbstthätigkeit und doch wieder in der bestimmtesten Angemessenheit zum Willen des Vaters, also in ethischer Angemessenheit. Wie daher Gott durch ihn und mit ihm wirkt, so ist er es selbst, der die Werke des Vaters thut. Joh. 5, 36. 10, 37 f. Vaterwirken und Sohneswirken greifen stetig zusammen. Joh. 5, 17. 21.

In der bisher betrachteten Allmählichkeit der Entwicklung besteht die formelle Seite und Bedingung einer wirklichen Gleichartigkeit mit den Menschen. Was nun

b) die materielle Seite der menschlichen Gleichartigkeit betrifft, die σαρξ als solche, so muß diese bei Christus, wenn eben nur Gleichartigkeit stattfindet, nicht Identität, etwas von der unsrigen Verschiedenes, etwas Eigenthümliches an sich haben, wenn sie schon das Wesentliche mit uns gemein hat. Sehen wir auf das Eigenthümliche, so ist Christus schon seinem angeborenen Naturwesen nach bezeichnet als das heilig

Gezeugte und Geborne, το γενομενον ἁγιον Luk. 1, 35; ferner nach seiner Entwicklung, wie sie in den Versuchungen, also ethisch bewährt ist, heißt er χωρις ἁμαρτιας Ebr. 4, 15, dies in solchem Sinn, daß er κεχωρισμενος ist ἀπο των ἁμαρτωλων, dem sündigen Kreis nicht angehörig 7, 26, neben ἀκακος; endlich 2 Kor. 5, 21 heißt er nach seiner ganzen natürlichen und ethischen Beschaffenheit: μη γνους ἁμαρτιαν, d. h. die Sünde gab sich ihm nicht zu erfahren, wie andern Menschen, nicht einmal als eine angeborene, in seiner Natur nur schlummernde Sünde, worauf sich ἁμαρτιαν γιγνωσκειν Röm. 7, 7 f. bezieht. — Andrerseits gilt χωρις ἁμαρτιας doch nicht absolut von dem sarkischen Jesus Christus, denn im Gegensatz zu seiner ersten, also seiner sarkischen Erscheinung wird Ebr. 9, 28 eben seine zweite Erscheinung mit χωρις ἁμαρτιας bezeichnet. Während der ersten steht er also noch in einem gewissen Sündenverband und dies findet Statt, wenn wir zunächst bei Ebr. 9, 28 stehen bleiben, in dem Sinn, daß die Sünde als gerichtliches Verhängniß auf ihm lag. Darauf bezieht sich in Ebr. 9, 28. vgl. V. 27 zunächst χωρις ἁμαρτιας, indem letzteres gegenübersteht dem προσενεχθεις εἰς το πολλων ἀνενεγκειν ἁμαρτιας. Allein nicht nur in der Form des Sterbens zeigte sich bei Christus der Sündenverband, sondern auch während seines Lebens trat die Sünde in Form der Versuchung an ihn heran, dies auf Grund der angeborenen ἀσθενεια. Ebr. 2, 14. 18. 4, 15. 5, 2. Er heißt daher κατα παντα τοις ἀδελφοις ὁμοιωθεις (aber wieder nicht ἰσος) Ebr. 2, 17; er steht nach Röm. 8, 3 ἐν ὁμοιωματι σαρκος ἁμαρτιας. Diese Wesensbeziehung zur Sünde einerseits, ohne welche weder

Versuchung noch Tragen des Sündengerichts möglich ist, und Wesensabgezogenheit andrerseits erklärt sich eben aus der eigenthümlichen Geburt Christi, — denn soweit Jemand vom Fleisch geboren ist, soweit ist er Fleisch. Joh. 3, 5. Schon die ursprüngliche Naturbildung Christi erfolgt nicht auf rein sarkischem Wege, — es ist dabei, wie wir fanden, die männliche Mitwirkung von Seiten des Sündergeschlechtes ausgeschlossen, also die active Productionskraft des Sündenfleisches, das im Manne namentlich sein selbstisches Kraftleben zusammenfaßt; somit ist auch in der so erzeugten Individualität jede organische Productionsthätigkeit der Natursünde oder ihre zeugende Kraft ausgeschlossen. Die Sünde wohnt nicht schon in Christi Fleisch, wie bei uns, sie inhärirt ihm nicht als böser Same, als selbständiges Erzeugungsprincip des Bösen. Auf der andern Seite ist Christi Naturbildung allerdings vermittelt in weiblicher Empfängniß, jedoch — was nicht übersehen werden darf — auch wieder, ohne daß dabei sündig-fleischliche Receptionslust activ wird. S. oben S. 510. 513. Also auch die Sünde als sinnlicher Empfängnißtrieb, oder als begehrlicher Hang ist der Christusnatur nicht bereits angeboren, nicht organisch imprägnirt. Kurz also: Christus, obgleich σαρξ γενομενος, ist weder in Sünde gezeugt, noch in Sünde empfangen, und so inhärirt ihm weder die Productionskraft noch die Receptionskraft der Sünde als naturgesetzliche Macht. Immerhin aber ist die Naturbildung Christi vermöge der weiblichen Empfängniß vermittelt gerade durch das menschliche Werkzeug, das von Natur die Schwachheit repräsentirt (1 Petr. 3, 7); die Natur-

bildung geht ferner eben damit vor sich auf einem Naturboden, welcher in Folge der fortgeerbten Ur-Sünde seinem Wesen nach wenigstens der Empfänglichkeit für Lust und Schmerzen organisch unterworfen ist, wenn schon die Lust nicht als Factor bei Christi Naturbildung activ war. Sonach ist auch die Menschennatur Christi, seine σαρξ zwar nicht behaftet mit bereits sündig activer Lüsternheit, so wenig als mit Krankhaftigkeit, wie die unsere, aber behaftet mit dem, was zur Schwachheit der Menschennatur gehört, mit der Empfänglichkeit oder Erregbarkeit für die Sündenreize und mit Leidensfähigkeit. Und darin liegt die Versuchlichkeit Christi nach der Reizseite und nach der Druckseite, wovon später. Christus ist also nicht ein geborener Idealmensch, daß er mit der empirischen Sündernatur außer Naturzusammenhang stände, außer Wesensrapport, er ist vielmehr — und dies zeigt sich jetzt als der präcise Ausdruck für die Sache — ἐν ὁμοιωματι σαρκος ἁμαρτιας, d. h. seine Natur ist allerdings nicht selbst σαρξ ἁμαρτιας, wie die übrige Menschennatur. Denn in dieser ist die Sünde bereits immanent (ἐνοικουσα) als eine sinnliche und widergeistige Selbstigkeit und das mit productiver Trieb- und Reizkraft und mit activer Receptionslust, kurz als Princip und Hang des Bösen, als νομος (vgl. S. 422 ff. ἁμαρτια ἐνοικουσα und ἐνεργουμενη Röm. 7, 17. 5. 8). Christus dagegen war nicht, wie es Jak. 1, 14 von jedem Menschen heißt, ὑπο της ἰδιας ἐπιθυμιας ἐξελκομενος και δελεαζομενος, weil seine σαρξ nicht von Geburt aus bereits occupirte Wohnstätte und productive Werkstätte der Sünde ist, die Sünde nicht als ἐνοικουσα und ἐνεργουμενη in sich

hat, so daß seine σαρξ die sinnliche und widergeistige Selbstthätigkeit bereits immanent hätte und selbstthätig Versuchung hervorbrächte. Jedoch steht er der Sündennatur partiell gleich (ἐν ὁμοιωματι), dies darin, daß er, wenn schon nicht activ, doch passiv am Naturzusammenhang mit der Sünde participirt, daß er allseitige Versuchung der Sünde erleidet. Daher ist Ebr. 2, 17 f. die ὁμοιωσις erklärt durch πεπονϑεν αὐτος πειρασϑεις; ebenso ist 4, 15 die ὁμοιωσις erklärt durch δυναμενος συμπαϑησαι ταις ἀσϑενειαις ἡμων, πειρασμενος κατα παντα καϑ᾽ ὁμοιοτητα, aber χωρις ἁμαρτιας, mit Ausschluß der Activsünde, der innern und äußern, wie ἁμαρτια in diesem Zusammenhang zu fassen ist. So steht also Christus in der Gleichartigkeit oder Aehnlichkeit mit der sündigen Menschennatur, nicht mit einer noch unverkehrten. Er hat als wahrhaft organisches Glied der jetzigen gefallenen Menschheit dieselbe organische Basis, das Fleisch, mit den Sündern gemein, so nämlich, wie dasselbe eine von dem Sinnenleben abhängige Schwäche, die ἀσϑενεια in sich und an sich hat. Ebr. 5, 2. 2 Kor. 13, 4. Vgl. Matth. 26, 41. In seinem Fleische liegen die organischen Anknüpfungspunkte, liegt die Receptibilität für die äußeren sinnenweltlichen Reizeinflüsse und Druckeinflüsse, die eben Reception und Action sündig umstimmen können, wenn sie die Seele vom oberen Lebensprincip abziehen. Vermöge der organischen Eindrucksfähigkeit oder Afficirbarkeit ist denn bei Christus die Seele ebenso der ταραξις und λυπη zugänglich, ist der Aufregung (Irritation) und der Beschwerung (Depression) von außen fähig, wie sein Leib des Hungers, des Durstes, der Ermüdung. Mark. 3, 5: μετ᾽ ὀργης, συλλυπουμενος. Joh.

11, 33. 38: *ἐνεβριμησατο τῳ πνευματι και ἐταραξεν ἑαυτον*. Joh. 12, 27: *νυν ἡ ψυχη μου τεταρακται*. Matth. 26, 38: *περιλυπος ἐστιν ἡ ψυχη μου*. Er hat also die menschlichen Naturschwächen an sich, die zum Bösen führen konnten, nicht aber die menschlichen Naturfehler oder in sich schon sündige Empfindungen und Neigungen, ganz entsprechend der ursprünglichen Naturbildung, seiner Geburt; daher Ebr. 5, 2. 2 Kor. 13, 4, vgl. Matth. 26, 41 eben die *ἀσθενεια* hervorgehoben wird; Phil. 2, 7 die *μορφη δουλου*. Vgl. m. Christl. Reden V. Nr. 29.*)

c) Vermöge dieser Asthenie des Fleisches müssen wir bei Jesus auch die Möglichkeit zu sündigen wie die Möglichkeit zu sterben statuiren und näher bestimmen, also kurz: seine Fehlbarkeit und Sterblichkeit, die nicht identisch ist mit der allgemein menschlichen. Das Eigenthümliche liegt wieder in der Doppelnatur Christi, sofern in Einer Persönlichkeit zwei einander gegenüberstehende Factoren und Pole miteinander zu vermitteln sind, nämlich der keiner Versuchung zugängliche göttlich-geistige und der versuchliche menschlich-fleischliche. Im Geistesgrund der Christusnatur, im *πνευμα ἁγιωσυνης* liegt das non potuit peccare, die Unmöglichkeit zu sündigen, in der freien Entwicklung aber der ganzen Person durch das Fleisch hindurch liegt peccare oder non peccare

*) Ohne dieses wäre sein menschliches Dasein nicht das wahre und wirkliche gewesen; er hätte nicht in lebendige Sympathie treten können mit dem ganzen menschlichen Sündenleiden, hätte nicht die organisch abgemessene Stufenfolge geistiger und physischer Entwicklung durchschreiten können, namentlich nicht den Conflict von Leben und Tod, Anstrengung und Ermattung, Hunger und Durst, Leid und Freud, Zorn und Schmerz Versuchung und Kampf.

als Möglichkeit, als posse. Da nämlich der göttliche Geist mit seinem Object, mit der menschlichen Natur oder σαρξ immerdar nur auf dem Weg der Freiheit sich vermittelt und ein freies Product zum Ziel hat, hier namentlich einen für die ethischen Bedürfnisse der Menschen menschlich vollendeten Gottessohn (ethisch-vollendet durch Gehorsamlernen Ebr. 5, 8 f. vgl. mit V. 2 und 2, 17 f.), so liegt hierin, daß der Geist auch das, was seiner eigenen Natur widerspricht, also das Fleisch mit seinen Eindrücken und Einwirkungen nicht unterdrückt, sondern in freier Selbstbeschränkung ihm seine natürliche Entfaltung läßt, damit es durch sittliche Energie überwunden und veredelt, geheiligt werde. Das im Geisteswesen liegende oder das metaphysische Naturprädicat, das ἅγιον, war also nach dem Gesetz der Freiheit zu entwickeln zum ethischen Prädicat der ganzen Person, darum galt es eine ethische Leistung, eine ethische Vermittlung zwischen dem non posse peccare nach der geistigen Seite und zwischen posse peccare nach der fleischlichen. Der leiblich-seelische Organismus, die σαρξ, war vor Allem in der ursprünglichen Unschuld und Dienstbarkeit, worin sie geboren war, zu erhalten, und die zunächst nur dem Geiste wesentliche Natureigenthümlichkeit, die Unsündlichkeit, war erst hineinzubilden und durchzubilden in einem Organismus, der eben als σαρξ zwar noch nicht mit Sünde behaftet, aber empfänglich war für die Reizeinflüsse und Leidenseinflüsse der Sünde, d. h. für die Einflüsse der selbstischen Abkehr vom Geistesgesetz; und zwar war diese Geistesdurchbildung in der σαρξ nach physischen und nach ethischen Entwicklungsgesetzen zu vollziehen und dies noch innerhalb eines Weltorganismus, der fort und fort durch

Reiz und Druck auf die σαρξ influirte und eben das Selbstische provocirte. Nur indem die wesentliche Unsündlichkeit des Geistes, seine ἁγιωσυνη, das non posse peccare sich als actuelle Heiligkeit stetig zur Aufnahme und zur Darstellung bringt in dem wesentlich fehlbaren oder für Sünde empfänglichen Fleische, nur so wird dem letztern in seinem posse peccare das posse non peccare zu Theil, oder die Kraft nicht zu sündigen, und nur erst durch die vollendete ethische Vermittlung des Geistes mit dem Fleisch als mit dem Coefficienten der Christuspersönlichkeit wird die Unmöglichkeit zu sündigen, das non posse peccare die reelle Eigenschaft der ganzen Persönlichkeit. Sie ist nun ethisch-geistige Errungenschaft, ist Tugend, nicht bloß metaphysisch-geistige Beschaffenheit, sie ist nun persönlicher Charakter, nicht bloß Naturcharakter.

Wo lag nun aber die Entscheidung zwischen dem der Sünde unzugänglichen Geist und dem der Sünde zugänglichen Fleisch? Die Seele eben als menschliche Seele steht zwischen Beiden mit selbständiger Receptivkraft, mit selbstbewußter Wahlbestimmung, und eben darin liegt das Kritische. Die Einflüsse des Geistes, durch welche der Wille Gottes vermittelt ist, in die eigne σαρξ sind keine nöthigenden, sondern sie bemessen und bestimmen sich, wie die göttlichen Einwirkungen auf die intelligenten Geschöpfe überhaupt, nach den Momenten, die S. 356 ff. dargelegt sind. Die göttlichen Einwirkungen und Mittheilungen ordnen sich nämlich so, daß die kritische Entscheidung zwischen Gut und Böse oder für und wider das Geistesgesetz der creatürlichen Selbstbestimmung frei bleibt, d. h. bei Christus der menschlichen Seele. Die richtige Ent-

scheidung ist durch das im Geist Gegebene und von ihm aus sich Gebende nur möglich gemacht, aber nicht nothwendig gemacht, so wenig als die unrichtige durch das im Fleisch Gegebene. Weiter gehört es zur göttlichen Weltordnung, daß nur mit der treuen Bewahrung oder Behauptung, mit der selbständigen Verinnerlichung und Verwendung der schon verliehenen Kräfte neue Gotteskräftigungen der Person zufließen. In gleichem Verhältniß müssen wir uns also bei Jesus Christus die Wirksamkeit des göttlichen Geistes in ihm denken in Bezug auf die menschliche Naturentfaltung. Denn obgleich der Christo immanente Logosgeist seine ganze Fülle in sich concentrirt, ist er doch, wie schon bemerkt, in Bezug auf die Entfaltung dieser Fülle nach innen und außen, also seinem Wirken nach, seinem Einwirken und Auswirken nach durch die Menschwerdung ebenso in die Descendenz eingetreten oder in die Gesetze successiver und sittlich freier Entwicklung, wie er dies in der Creatur überhaupt ist, nur daß der Geist in der Creatur sich bloß ἐκ μετρου individualisirt, während in Christus mit seinem πληρωμα. Der im Fleisch sich entwickelnde Gottessohn ist dem göttlichen νομος, wie es für die Welt besteht, unterworfen, kurz zusammengefaßt (Gal. 4, 4) unter das Gesetz gethan. Darum ist nun auch bei Christus von Gehorsam lernen in allem Ernst die Rede, und von einem dadurch erst vermittelten Vollendetwerden oder vollkommen Durchgebildetwerden, τελειωθηναι. Ebr. 5, 8 f. mit 2, 10 f. Eben nach der Seite seiner leiblich-seelischen Naturschwäche war ein Ungehorsam gegen die göttliche Geistesbestimmung möglich und ὑπακοη ein- und auszuüben, die unterwürfige Ergebung an das göttliche Geistesgesetz und die

Vollziehung desselben innerhalb der menschlichen Lebenssphäre, der innern und der äußern. Daher ist bei Christus von ἀρετη und ἀρεται die Rede. 2 Petr. 1, 3. 1 Petr. 2, 9. Entzog sich nun die Seele in Jesu irgend einmal der freien Bestimmung des Geistes (Geistesbestimmungen sind keine Zwangsbestimmungen), wurde ihre natürliche Erregtheit und Empfindung das bestimmende Moment, statt das vom Geist Bestimmte zu sein: dann war der Bruch in der Christusnatur eingetreten; es hätte die Unsündlichkeit und so auch die Gottessohnschaft im Menschen Jesus keine Wahrheit und Realität mehr, und wie der Sohnesgeist, der Logos in freier Entschließung und Production dem Fleisch sich eingesenkt hatte, so hätte er eben so frei sich zurückgezogen, wie überhaupt der empfangene heilige Geist Menschen wiedergenommen werden kann. Gen. 6, 3. Ps. 51, 13. Gal. 3, 3. vgl. 5, 4 f. Ebr. 6, 4 ff. In allen diesen Stellen ist nicht vom Geist als dem natürlichen Lebensgeist des Menschen die Rede — mit dessen Wegnahme erfolgt der Tod —, dagegen, wo mit dem natürlichen Geist Geist aus Gott vereinigt worden ist, kann derselbe ebenso wieder davon getrennt werden. Menschen, die in der Hingebung an selbstische Lust vom Wesen und Einwirken des göttlichen Geistes sich losgesagt haben, heißen Jud. 18 f. πνευμα μη ἐχοντες; in gleichem Falle wäre aus Jesus ein τον λογον μη ἐχων geworden. Wohl aber wäre der Seele des Menschen Jesus in ihrer verkehrten Richtung, wie analog beim ersten Sündenfall, die geistige Form der Gottessohnschaft geblieben, ohne die Substanz derselben, soweit die Seele in ihrem formellen Vermögen bereits potenzirt (gesteigert) war. (Als Analogie vgl. das S. 373. ff. 388 ff. über

den geistigen Entleerungs= und Verkehrungsprozeß Gesagte, und speciell das über das *μετασχηματιζεσθαι εἰς ἀγγελον φωτος* bei den gefallenen Engeln Bemerkte.) Mit andern Worten, es hätte sich eine inhaltleere falsche *μορφωσις* des göttlichen Sohnesbegriffes oder der Christusidee erzeugt, und so ein Satanssohn statt Gottessohn, der Pseudochrist, der Antichrist im originalen Sinn wäre fertig gewesen, und dies war eben von Anfang an die Tendenz des Versuchers. Vgl. Matth. 4, wo die Entscheidung zwischen dem wahren und falschen Christusweg in Frage stand.*) Nun hat aber Jesus unter allen wirklichen Versuchungen eben die Idee, wenn wir uns so ausdrücken wollen, des menschlichen Gottessohnes, statt des majestätischen, rein und treu bewahrt (Phil. 2, 6 f. Ebr. 3, 5 f. mit V. 2), und dies geschah durch seine stetige Gehorsamstreue, durch die sittlich freie Unterwerfung seiner Seele unter die gottessohnschaftliche Wahrheitsbestimmung. Dies ist das entscheidende Moment, wodurch es bei Jesus in seiner ganzen menschlichen Entwicklung zu keiner Wirklichkeit der Sünde kam, und daher ist sein Lohn so groß, was bei dem bloßen Dissimuliren der göttlichen Natur nicht sein könnte. So steht Christus als das höchste sittliche Vorbild da. 1 Petr. 1, 21. Vgl. Beck, Ethik I. 93. 120 ff. 231. II. 61 f. 248 f. Die Seelenleiblichkeit, die *σαρξ*, ist von der göttlichen Geistig=

*) Der Mensch Jesus sollte in eigenmächtiger und falscher Usurpirung der göttlichen Verheißungen und Rechte, durch einen *ἁρπαγμος* der Anfänger einer antigöttlichen Geistesentwicklung in der Menschheit werden, wie der erste Adam auf demselben Weg des *ἁρπαγμος* der Anfänger einer antigöttlichen Fleischesentwicklung geworden war. Ueber die Versuchungsgeschichte selber vgl. m. Lehrwissenschaft § 27, 2. und Leitfaden, § 26. auch Christl. Reden, V. Nr. 29. u. VI. Nr. 20.

keit so lebenskräftig durchdrungen, daß er als Menschensohn niemals geschieden dasteht vom Gottessohn, sondern im Begriff des Menschensohns liegt nur das, daß er die Momente der göttlichen Lebenswirksamkeit und -Klarheit menschlich individuell in sich entwickelt und abgestaltet, daß er die menschliche Erscheinung der Gottessohnschaft ist.

§ 23.

Das Mittlerleben Christi.

Christus hatte das Göttliche und das Menschliche nicht nur in seiner eigenen Natur stetig miteinander zu vermitteln zur menschlichen Erscheinung der Gottessohnschaft; er hatte die weitere Aufgabe, daß er sich selbst in seiner gottmenschlichen Eigenthümlichkeit mit der Welt vermittelte und zusammenordnete, um dann schließlich auch zwischen Welt und Gott einen neuen Bund vermitteln zu können in sich selbst und aus sich selbst. Die Welt in ihrer Ungöttlichkeit, d. h. in ihrer sündlich kräftigen Fleischlichkeit und falschen Geistigkeit ist eben damit sogar der reinen Idee einer gottmenschlichen Natur entfremdet, und es galt, dieser Welt gegenüber eine gegenseitig freie Assimilation einzuleiten zwischen dem neuen Lebenstypus in Christo und zwischen dem alten Lebenstypus in der Welt, (was wieder im kleinsten Kreise begann mit den Jüngern). Dazu bedurfte es bei Christus einerseits einer geistigen Activität, wodurch der Weltgegensatz, d. h. die widergeistige, sündliche Activität überwunden wurde in Kraft und Heiligkeit des Geistes Gottes; andrerseits durfte diese siegeskräftige Geistesactivität, die dem Herrn in

seiner Person zu Gebot stand, nicht gesteigert werden bis zur Abstoßung der sündigen Welt, bis zu ihrem Gericht, sondern die Activität hatte sich zugleich des sündig geschwächten und verderbten Geschlechts anzunehmen, hatte als erhaltende und gewinnende Macht zu wirken, als rettende Macht, dies aber in heiliger Weise mit ethischer Bestimmtheit und Unterscheidung ohne ein sündliches Accommodiren und weichliche Schonung; dabei war alles Leiden, das aus einer so gehaltenen Activität gegenüber einer so beschaffenen Welt entspringen mußte und entsprang, mit selbstverleugnender Passivität hinzunehmen. So hatte Christus den kräftigsten **Gegensatz** gegen eine sündig-active Welt, von welcher aus ihm immer Versuchungen kamen, zusammenzuordnen mit der beharrlichen **Hingebung** an eine unter der Sünde leidende Welt und an eine selbstthätig ihm Leiden verursachende Welt. Durch das ganze Leben Christi zieht sich nun jene Verschmelzung von göttlicher Kraft und menschlicher Schwachheit, eine Verschmelzung, die in seiner Naturanlage bereits als göttliche Bestimmung ihm mitgegeben ist. Activität und Passivität, That und Leiden vertheilen sich nicht auf gewisse Perioden seines Lebens, wie vor dem Tod und bei dem Tod, sondern Beides durchdringt sich in seinem ganzen Leben bis ins Sterben, und dies nicht willkürlich und nicht zufällig, sondern Actives und Passives wird ethisch vermittelt, wird von Christus geeint im treuen Gehorsam gegen seine göttliche Bestimmung; dieser gemäß hatte er einerseits die Menschheit in ihren wesentlichen Schwachheits- und Leidensformen sich anzueignen (das Ziel der Passivität, deren Spitze dann das Tragen der Weltsünde im Sterben ist), andrerseits

hatte er die Menschheit sich zuzueignen mit seiner geistigen Kraft (Ziel der Activität, deren Spitze die Ausgießung ist). Joh. 1, 29. Matth. 8, 16 f. Phil. 2, 7 f. Röm. 5, 19.

Sein Gehorsam im Thun und im Leiden (obedientia activa und passiva) ist übrigens keine bloße Gesetzeserfüllung, wie der menschliche. So wenig er menschlicher Weise leiden und sterben muß, so wenig muß er in menschlicher Weise das Gesetz erfüllen, — es ist das Alles bei seiner sündlosen Natur und Persönlichkeit keine schuldige Leistung, keine gesetzliche Nothwendigkeit, (*πρεπον ἐστιν ἡμιν πληρωσαι πασαν δικαιοσυνην* Matth. 3, 15 ist nicht identisch mit *ὀφειλημα* ex jure reddendum), es ist durchaus Folge seiner vorangegangenen freien Selbstbestimmung zur Menschwerdung für den Zweck einer göttlichen Gnadenökonomie, nicht Gesetzesökonomie, und so Folge seiner fortlaufenden selbständigen Vereinigung mit dem Gnadenrathschluß des Vaters, der eben der auf die Rettung der Welt berechnete ist. Dieser, nicht ein imperatives Moralgesetz, ist das in seine Macht gestellte Liebesgebot, *ἐντολη* (Joh. 10, 18. 12, 49 f.), und sein Leben und Sterben unter dem Gesetz ist, wie seine Menschwerdung, nur freier Gehorsam des Sohnes zur gerechten Vermittlung des menschlichen Heils, ist aber nicht die schuldige Privatleistung eines Knechtes. Ebr. 3, 5 f. 10, 7—10. Christi Gehorsam umfaßt daher auch mehr, als die bloß moralische Erfüllung des geoffenbarten Gesetzes Gottes: dies war nur die unterste Stufe, die Vorstufe, nicht der für die Erlösung erforderliche Gehorsam. Dieser umfaßt den ganzen in Gesetz und Propheten dargelegten Heilswillen, d. h. eben den göttlichen Gnadenrathschluß für das Leben der Welt, nicht den

bloß legislatorischen Codex des Alten Testaments; und die Erfüllung dieses Gnadenrathschlusses ist bei Christus eben nicht durch bloßen Rechts- und Pflichtbegriff bestimmt, sondern in freiester Weise durch den Liebesbegriff, durch den Geist einer Liebe, welche mit Gott als dem Vater und mit den Menschen als den Brüdern durchaus verbunden sein will, um Beide, Gott und Menschen, in Liebe miteinander zu verbinden.

Nach dem Bisherigen ist also allerdings thätiger und leidender Gehorsam der Grundcharakter des Mittlerlebens Christi, aber so, daß beide Seiten in der ganzen Lebensentwicklung Christi bis in den Tod hinein mit und in einander sind, wenn schon nicht auf jeder Stufe gleichförmig; sie sind Coefficienten der Einen Mittlerwirksamkeit Christi, wie er selbst jederzeit nur Einer ist.*)

Wir haben also zu untersuchen:

I. wie Christus während seines Fleischeslebens in seiner Berufsthätigkeit (oder in seinem öffentlichen Leben) handelnd und leidend mit der Welt sich vermittelt; und

II. wie dasselbe geschieht in seinem Tod und durch denselben. Vgl. m. Lehrwissensch. S. 469 ff. II. Aufl. S. 460 ff. Leitfaden § 27 u. 28. Namentlich verweise ich auch in Bezug

*) Statt also die active und passive Seite des Gehorsams Christi nach den äußerlichen Abschnitten des Lebens und Sterbens Christi auseinanderzuhalten, ist vielmehr das die Aufgabe, in der Art und Weise der äußerlichen Thätigkeitsperiode (des Lebens Christi im engern Sinn) zugleich den leidenden Gehorsam zu erkennen, und umgekehrt auch die äußerste Leidensstufe, das Sterben als That Christi zu begreifen. Dies kann nur gelingen vom Begriff der Vermittlung aus, der wesentlich zusammengesetzt ist aus der gegenseitigen Durchdringung von Handeln und Leiden, wie die eigene Naturentwicklung Christi aus der Durchdringung von Geist und Fleisch, von Kraft und Schwachheit.

auf den geschichtlichen Verlauf auf die schon besprochene Geschichte Jesu von J. Lindenmeyer, wo die einzelnen Daten mit den biblischen Grundanschauungen und Grundbegriffen in Zusammenhang gebracht sind.

I. Das äußere Leben Jesu ist im Allgemeinen nur die Bethätigung seiner göttlichen Geistigkeit in äußerer Wirksamkeit, dies aber in allmählicher Explication, in menschenförmiger und weltförmiger (weltförmig nicht sittlich verstanden) Entwicklung, weil der Geist in ihm mit Fleisch und Welt in organischem Verband steht. Das geistige Wirken auch nach außen bildet und verwirklicht sich naturwahr; es ist durch seine wachsende Fülle und Macht ein steigendes Wunder, aber nur als Verklärung der Natur, als ein Wunder, das in naturwahrem Bildungsgang zur Naturwahrheit sich verwirklicht, wie es in dem naturwahren Dasein und Wirken des Geistes in Christus gründet. So tritt das geistige Wirken Christi

1. namentlich hervor als Zeugniß in der That des Wortes, ich sage absichtlich: That des Wortes; denn Christus stellt seinen Geist in einer eigenthümlichen Lehre hin, die so selber eine That ist und sich durch entsprechende Werke versiegelt, wo also das Wort wieder sich vermittelt zur That. Untersuchen wir

a) wie kommt bei Christus das Lehrzeugniß zu Stande, woraus sich Analoges auch für seine Werke ergiebt?

Das Lehrzeugniß Christi wird nach innen, d. h. in Christi eigener Seele vermittelt durch ein göttlich-originelles Wissen; sein Wissen entsteht nicht durch Inspirationen, die ihm je und je von Gott zukommen, sondern Christus schöpft

es aus Gott durch die selbständige That des Sehens und Hörens, d. h. durch eine mit seinem Geist geeinigte seelische Wahrnehmung und Erfassung. Joh. 3, 11. 32. 5, 19 f. 7, 16 f. 8, 26. 28: καθως ἐδιδαξεν με ὁ πατηρ, ταυτα λαλω. Bei aller göttlichen Originalität aber ist es ein naturgemäß sich entwickelndes Wissen, nicht ein schon absolut fertiges (Joh. 5, 20: και μειζονα τουτων δειξει αὐτῳ ἐργα); es hat der Geist in ihm einerseits sich selbst zu vermitteln mit dem transscendenten Zeigen und Lehren des Vaters, das vom Großen ins Größere fortschreitet, andrerseits hat der Geist mit dem so Ermittelten zu descendiren, er hat es hineinzubilden in die seelische Perception, gleich wie diese selbständig in den innern Geist einzukehren hat, damit das centrale Wissen des Geistes in ihr sich reflectire und so der Gegenstand zur vollendeten persönlichen Bewußtseinsform sich gestalte. Also ohne seelische Perception und ohne die sie bedingende Intention bildet sich auch bei Jesus Christus kein persönliches Wissen; und aus der seelischen Perception bildet sich dann erst das λαλειν. Indem nun diese Einigung des Geisteswissens mit der seelischen Action vermöge des schon erörterten Gehorsams Christi sich stets normal vollzieht, ist bei ihm die innere Erkenntniß, wie die äußere Darstellung eine rein von der göttlichen Wahrheit durchdrungene, eine infallible. Aus dieser naturgemäßen Entwicklung des Wissens in Christus ergiebt sich nun

a) daß namentlich auch äußere Vorkommnisse, wie die Berührung durch das blutflüssige Weib, sofern sie nicht besonderer Gegenstand seiner freien, geistig-seelischen Intention

und Intuition sind, im Augenblick ihm unbewußt erfolgen und es auch bleiben können, wenn er, statt auf solche Aeußerlichkeiten mit der innern Geistesforschung einzugehen, auf die natürliche, äußere Nachforschung sich beschränken will. Erforschen konnte er es allerdings auch ohne äußere Nachforschung; aber abgesehen von dem pädagogischen Zweck, den er immer im Auge behält, wonach es ihm um Prüfung oder Erweckung und Enthüllung eines selbständigen Glaubens zu thun war, ist sein Grundsatz überall, für bloße Aeußerlichkeiten, oder zu eigenem Dienst und zu eigener Bequemlichkeit nicht seinen Geist aufzubieten mit Uebergehung der natürlichen Hilfsmittel, dies für sein äußeres Wissen so wenig, als für sein Essen, die Befriedigung seiner irdischen Bedürfnisse.

Weiter ergiebt sich,

β) daß auch göttliche Gegenstände, so lange die menschliche Entwicklung des Sohns noch nicht vollendet war, vom Wissen Christi ausgeschlossen sein konnten, ja mußten, sofern sie von der transscendenten Offenbarung des Vaters, von seinem Zeigen abhängig waren, wie z. B. Tag und Stunde der göttlichen Reichsvollendung. Mark. 13, 32. Act. 1, 7 und die ganze Apokalypse. 1, 1. vgl. Joh. 5, 20. Gott muß erst in ihm als dem Menschensohn verklärt sein, ehe sein persönliches Bewußtsein das ganze göttliche Verklärungswerk umfaßt; mit andern Worten: die descendirende göttliche *δοξα* muß in die menschliche Lebensform vollkommen hineingebildet sein, muß transeunt geworden sein, dann erst geht auch das Menschliche mit seinem Bewußtsein, wie mit seiner Activität oder Thatkraft vollkommen ein in die göttliche *δοξα*: erst wenn (nach Joh. 13, 31 f.) Gott verklärt ist im Menschensohn, wird der Menschensohn selbst,

namentlich auch mit seinem ganzen Wissen, in Gott verklärt. Dieser Höhepunkt der gegenseitigen Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen in Christus wird erst erreicht mit dem Schluß der irdischen Entwicklung Christi. Zu Joh. 13, 31 f. vgl. noch 12, 23. Nachdem so das Menschliche vollendet ist im Göttlichen, wird auch der Geist, der vorher bloß im Fleisch Christi zeugte und durch seinen Mund zeugte, jetzt erst als selbständiger Verklärungszeuge Christi entbunden aus seiner fleischlichen Bindung und ausgegossen („er wird zeugen von mir und mich verklären und ich werde ihn senden auf euch.") Joh. 14, 12 f. 17, 21. (Ausgegossen ist, was vorher in einem Gefäß eingefaßt war.) Da entfaltet denn auch das Geisteszeugniß des nun in den Vater aufgenommenen Menschensohnes in seinen erwählten Zeugen sich zu einer größeren Fülle des Inhalts und der Wirksamkeit nach außen, als in Christus selbst während seines Fleischeslebens („ihr werdet größere Werke thun als ich"), es entfaltet nun die ganze Wahrheit („er wird euch in alle Wahrheit führen"), und zwar die Wahrheit in ihrer himmlischen Naturwesenheit, während der Geist in Christus sie zunächst nur elementar, im irdischen Naturgewand herausgeben konnte, um erst zu descendiren in die fleischliche Schwäche der Menschen. Joh. 16, 25; vgl. 3, 12 und 16, 12—15. Aber auch das, was in seinem eigenen Wissen, als dem Wissen des Menschensohnes noch Geheimniß geblieben war, d. h. was aus der göttlichen Geistestiefe noch nicht bei ihm selbst in seelisches Bewußtsein eingegangen und umgesetzt war, wie jene Vollendung der göttlichen Reichsentwicklung bis auf Zeit und Stunde, auch das stellt nicht der Geist unabhängig von Christus, sondern

der verklärte Christus durch seinen Geist und durch seinen Knecht Johannes nun in Offenbarung, als von Gott ihm erschlossen. Apok. 1, 1. So ist also sowohl dem Wissen, als dem Zeugen Christi eine naturgemäße Entwicklung eigen; sie bemißt sich nämlich theils nach dem eigenen Fortschritt der göttlichen Durchklärung des Fleisches Christi, bis seine Seelenleiblichkeit geistig durchgebildet ist, und der Geist aus dem Menschensohn sich entbindet mit der Ausgießung; theils bemißt sie sich nach der fleischlichen Schwäche der Menschen und nach dem Eingehen des Geistes in dieselbe. Es ist also eine Accommodation, welche die Wahrheit der allmählichen Entwicklung in den Menschen accommodirt, nicht eine, die sich der Lüge und dem Irrthum accommodirt. Sonach ist in Bezug auf die Allwissenheit und analog die Allmacht Christi dasselbe festzuhalten, was wir in Bezug auf die Unsündlichkeit gefunden haben. Jene wie diese ist allerdings dem Christo innewohnenden λογος-Geist an und für sich wesentlich eigen; sie war aber wie die Unsündlichkeit oder ἁγιωσυνη in Jesus erst seelisch einzugestalten und durchzugestalten, sie mußte aus der Geistesnatur in beständiger Correspondenz mit dem Vater auf selbständigem Weg zum persönlichen Besitz erst entwickelt werden. Wissen und Macht ist aber deßhalb bei Jesus nicht von der äußeren Welt abhängig, hat an nichts in Zeit und Raum eine undurchdringliche Schranke; es ist nur die der Menschwerdung entsprechende Selbstbeschränkung des göttlichen Geistes, die Beschränkung in seiner Lichtactivität (wovon das Wissen abhängt) und Kraftactivität (wovon das Wirken abhängt). Dies ist es, was bei Jesus nach festen Gesetzen physischer und ethischer Ordnung Maß und Zeit der

seelischen Darstellung, d. h. des menschlichen Wissens und Thuns bestimmt. Es bedarf daher für Christus im Ganzen und im Einzelnen nur der Einigung seiner Seele mit dem ihm immanenten Geist und durch denselben mit Gott und mit Gottes Willen, um zur rechten Zeit alles gerade Bezügliche zu wissen und zu thun unabhängig von äußeren Mitteln und Hemmnissen. Vgl. Joh. 11, 40 f.

Aus dem Bisherigen ergeben sich nun auch

b) die wesentlichen Prädicate für die Lehre und Werke Christi, sofern sich in diesen sein geistiges Wissen und seine geistige Thatkraft als Zeugniß an die Menschen explicirt. Christi Lehre ist nach Inhalt und Ursprung die aus dem Schooß der göttlichen Unsichtbarkeit (Joh. 1, 18), d. h. aus der transscendenten Tiefe Gottes hervorgeführte Offenbarung, ist also **göttliche Originallehre** im absoluten Sinn. Vgl. noch Joh. 7, 16 f. 8, 28. 12, 49 f. („aus mir selbst rede ich nichts, sondern wie der Vater mir gesagt hat, so rede ich" [göttlich-gegeben und göttlich-gebildet"]) 17, 8. 17. vgl. 1, 17 u. 18, 37. Indem so die Worte in der reinen Selbstvermittlung des Geistes ohne egoistische Zuthat erzeugt sind, sind sie ihrem Wesen nach Geist und Leben, so daß sie mit der Erkenntniß der in ihnen enthaltenen Wahrheit auch die frei machende ewige Lebenskraft derselben begründen. Joh. 6, 63. 8, 31 f. vgl. mit 4, 21 ff. 17, 3. Und indem Jesu Lehrwort der geistige Wesensausdruck seiner selbst ist in seiner Einheit mit dem Vater, vermittelt das Bleiben in seinem Wort das Bleiben in ihm selbst und die Einigung mit dem Vater. Joh. 15, 7. 14, 7—9. 21—24. Ueber die apologetische

und materielle Seite vgl. was § 6 und 8 über die Lehre Christi gesagt worden ist.

Als Geist und Leben versiegeln sich nun die Worte Jesu in entsprechenden Werken. Der Geist, in dessen Besitz Christus ist, durchwirkt auch alle Welt als Lebenskraft, und zwar nicht als blinde und gebundene Kraft, sondern als die bewußt normirende, als das lebendige Gesetz aller Welt. So hat Christus auch das innerste Princip und die substantielle Macht, um die äußeren Weltpotenzen und ihre Wirkungen in ihrer innersten Dynamik und Organik nicht nur zu durchschauen, sondern auch gesetzmäßig für seine Zwecke zu bestimmen (vgl. § 3 über Wunder). Wie und wo nun gerade sein Geist intendirt, greift er handelnd durch Natur- und Menschenwelt bis hinab zu den Pforten des Hades (die Auferweckungen). Auch diese Werke sind, wie die Lehrworte, bedingt durch die geistige Selbstvermittlung Christi mit dem transscendenten Innengrund alles Lebens, mit dem Vater. Sie sind aus dem Vater geschöpfte Darstellungen der göttlichen Thatkraft. Es ist ein Selbstwirken Christi, das dem Vaterwirken immanent und gleichartig ist, gleichartig, nicht identisch, sofern es nicht nur etwas vom Vater Verliehenes ist (*ἐδωκεν μοι ὁ πατηρ τα ἐργα* Joh. 5, 36), sondern namentlich sofern es sich in den Schranken der *σαρξ* hält, so lange es durch die *σαρξ* sich darstellt, natürlich seiner specifischen *σαρξ*, nicht der allgemeinen. Eben durch seine göttliche Gleichartigkeit soll dieses Wirken in Verbindung mit Christi Worten die Erkenntniß und den Glauben an seine göttliche Sendung vermitteln, und zwar bis zur Ueberzeugung von seinem immanenten Zusammensein mit dem Vater.

Joh. 10, 32. 37 f. vgl. 9, 4 und 5, 17. 19. 36. 14, 10 f. Matth. 11, 2 ff. Act. 2, 22. So hat denn der Herr auch bei seinen Werken nicht die eigene Ehre im Auge, so daß er je seine ganze Macht spielen ließe, um bewundert zu werden oder daß er in einer vom Vater unabhängigen Selbständigkeit damit sich geltend machte. Es handelt sich bei ihm vielmehr um die Verklärung seines Vaters, dem er seine eigene Ehre und Verklärung anheimstellt, das Eine wie das Andere in der Ordnung, in der es dem Heil der Menschen entspricht; also die Offenbarung der göttlichen Liebe, dies ist der bestimmende Gesichtspunkt für seine Werke. Joh. 5, 30. 40 f. 43. 6, 38 f. 8, 49 f. 9, 3 f. 10, 25—28. 32. So bemißt er denn auch die einzelnen Entfaltungen seiner göttlichen Thatkraft pädagogisch, nach ethischen Rücksichten, nach dem Glauben, nicht nach der Wundersucht der Menschen, und demüthig beschränkt er von diesem Gesichtspunkt aus sich selbst in seiner Wunderwirksamkeit, wie in seiner Lehre, auch gegenüber dem herausfordernden Unglauben. Joh. 7, 3—6. Mark. 6, 2. 5 f. Matth. 12, 38 ff. Wir haben nun

2. noch zu berücksichtigen, wie dieses Wahrheitszeugniß auch als Leben der Wahrheit sich verpersönlicht hat in der individuellen Erscheinung Christi, wie er sich demgemäß in seiner persönlichen Stellung und Wirksamkeit vermittelt mit der Welt.

a) Ueber dem Lehren und Wirken nach außen verliert Christus nie sich selbst und die Gemeinschaft mit dem Vater; vielmehr, indem er Alles nur aus seiner geistigen Concentrirtheit mit dem Vater herausarbeitet, nichts aus seelischer

Selbständigkeit, Oberflächlichkeit und Aeußerlichkeit, so löst sich bei ihm auch Lehre und Praxis nicht ab vom persönlichen Charakter, eilt diesem nicht, sozusagen, voraus als bloß ideale Darstellung. Reden und Thun wurzelt völlig in der geistigen Persönlichkeit Christi und hält gemessenen Schritt mit den innern und äußern Verhältnissen. S. S. 542. Dem entspricht auch das evangelische Bild seiner Persönlichkeit. Die Wahrheit, die er bezeugt, bethätigt er in der geistesklaren Lauterkeit seines ganzen Wesens und in der Unsträflichkeit seines ganzen Wandels; er scheut so wenig die Untersuchung der feindseligsten Augen, daß er kühn derselben sich preisgiebt und dazu auffordert. Sein Handeln im Einzelnen und Ganzen ist lebendige Predigt, Musterbild dessen, was er lehrt; seine Lehren sind und werden bei ihm Leben. In seinem ganzen Sein und Benehmen steht er nicht nur als Vorbild gewisser einzelner guter Eigenschaften und Thaten da, sondern die gesammte Wahrheit in der Abgemessenheit, in welcher Gott sie vor ihm und durch ihn offenbart, ist Leben in ihm, und sein ganzes Leben ist Ausdruck derselben, ist thatkräftige Wahrheit. So ist er auch im sittlichen Sinn das wahrhaftige Licht, das, was es leuchtend wirkt und wirken soll, als eigenen Gehalt inne hat und den eigenen Gehalt zur wirksamen Leuchte macht; anders ausgedrückt: „er ist der wahrhaftige und treue Zeuge, er giebt nichts Anderes, als was er hat, und nicht anders als wie er es hat; Alles beruht auf dem Haben bei ihm und auf dem Sein. Joh. 1, 9. 9, 4 f. 8, 12—14. Apok. 1, 5. 3, 14. Als die lebendige Wahrheit in Allem, was er ist, redet und thut, wirkt Christus nothwendig theils strafend in die Welt hinein, d. h. von der

Sünde und ihrer Schuld überführend, theils die Wahrheit mit ihrem Leben zur Erkenntniß und zum Glauben darbietend. So gegenüber dem Stolz, der Arglist und Heuchelei, und auch gegenüber dem unverständigen Eifer, der fleischlichen Liebe und Friedfertigkeit. Vgl. Joh. 7, 7. Mark. 7, 21 f. Luk. 9, 46—48. Matth. 22, 15—18; 23, 25 ff. Luk. 9, 54—56. 59 f. Matth. 12, 47—50. 10, 34—37. Dagegen diejenigen, die unter der Sünde leiden und im Trieb der Wahrheit zu ihm kommen, die nimmt er sanftmüthig und demüthig als vom Vater ihm gegeben an, und da wirkt er heilend; da ist sein Werk, das Leben und den Frieden ihnen einzupflanzen in der Erkenntniß und dem Gehorsam der Wahrheit. Matth. 11, 28—30. Joh. 6, 37. vgl. 3, 21. 14, 27. 17, 2 f. Wie er nämlich die Wahrheit in sich verpersönlicht hat, so gilt es ihm, auch in Andern der Wahrheit als persönlichem Leben zur Gestaltung zu verhelfen. Sein Heilswerk geht daher weder auf eine bloß theilweise Neuerung in der äußern Lebensform, noch auch darauf, in die alte ungeänderte Form neue geistreiche Ideen nur einlegen zu wollen, sondern auf eine Total-Erneuerung des persönlichen Lebens vom Geiste aus, wodurch mit der Zeit der ganze Mensch in das geistige Wesen umgestaltet werden soll. Dies liegt consequent in der Thätigkeit dessen, bei welchem das Sein und das Wirken rein sich bestimmt von seiner persönlichen Geistigkeit aus. Luk. 5, 36—38. Joh. 3, 5 f. 1, 33. Steht nun aber der Herr im Geist und Leben der Wahrheit als Licht der Welt da, oder ist die Wahrheit in ihm Leben geworden, und das Leben Ausdruck der Wahrheit, so müssen wir

b) auch noch darauf besonders reflectiren, daß er sich und seinem Zeugniß gegenüber eine mehr oder weniger der Finsterniß, der Unwahrheit verfallene Welt hat. Das Volk sieht und vernimmt nichts; die Jünger sind unverständig und trägen Herzens zu glauben, die Volksobersten verwerfen ihn gar und trachten, ihn aus dem Weg zu schaffen. Die Sünde also entwickelt seinem Wahrheitsleben gegenüber ihren vollen Widerspruch, die Welt ihre ganze Apathie und Antipathie gegen die Wahrheit. Matth. 22, 16. Ebr. 12, 3. Luk. 2, 34. Joh. 15, 18. Dies ist die äußere Seite des Verhältnisses zwischen ihm und der Welt. Der Grundwiderspruch aber zwischen ihm und der Welt liegt in der beiderseitigen Charakterverschiedenheit. Der Heilige Gottes mitten unter einem gottwidrigen Volke, der innerlich und äußerlich Sündlose mitten unter einem Knechtsgeschlecht der Sünde — dies ist ein innerer Lebensgegensatz, der auf dem reinen Lebensgefühl Christi stets als ein schmerzlicher Druck lasten mußte. Christus konnte nun der schmerzlichen Gemeinschaft mit einer ungöttlichen Welt sich entziehen unter Beschränkung auf das eigene reiche Selbst, oder er konnte die mancherlei Anläufe und Mißstellungen durch sein persönliches Uebergewicht niederhalten und niederschlagen. Aber mit dem Einen wie mit dem Andern hätte er seinen Heilandsberuf verleugnet. Den Menschen aber sich gleich stellen in Ansichten, Gesinnung und Wandel, wenn auch noch so fein, eine passive Toleranz dagegen ausüben, war Vernichtung der eigenen sittlichen Persönlichkeit, der lebendigen Wahrheit in ihm. Vgl. Joh. 8, 35. 15, 19. Röm. 15, 3. Da war also wieder zu mitteln. Seinen persönlichen Charakter und Beruf hat Christus einerseits

unbefleckt durchzuführen und geltend zu machen, und doch dabei anderseits die Verbindung mit der Welt zu organisiren. Wie realisirt er nun dies? So, daß er seinem Wahrheitsleben und Zeugniß die Liebe zur bestimmenden Grundform giebt. Vgl. ἀληθευειν ἐν ἀγαπῃ Eph. 4, 15. Jedoch die lehrende und thatsächliche Darstellung der Wahrheit selbst in ihrer unbefleckten Lichtkraft, auch ihrer strafenden, wird durch diese Liebe keiner Condescendenz zur Unwahrheit, zur Finsterniß zum Opfer gebracht; nur die Entwicklung der Wahrheit in der Welt wird durch die Liebe bestimmt, so nämlich, daß jene sowohl dem göttlichen Gnadenwillen als den menschlichen Zuständen und Bedürfnissen gerecht wird in einer Weise, wodurch das noch vorhandene Gute geweckt, bewahrt und eine neue Pflanzung ermöglicht wird. Joh. 14, 31. 15, 10. 12. 12, 46 f. Vermöge dieser **Liebesgerechtigkeit** gestaltet sich das Wahrheitswirken Christi gegenüber der Welt in der Form der **Gnade** in positivem und negativem Sinne, einerseits nämlich breitet es sich in einen Reichthum von Güte aus, wirkt den Menschen nur zum Heil und Segen in fortlaufender Gutthätigkeit (ein εὐεργετειν); dies aber so, daß es nicht bloße Wohlthaten sind, sondern gute, sittliche Werke (καλα ἐργα), in denen er der Gerechte bleibt und in keiner Weise das Böse als Befleckung an sich kommen läßt. Joh. 10, 32. Matth. 27, 19. Act. 3, 14. 1 Joh. 2, 20. Act. 10, 38. Anderseits läßt Christus nach seiner Liebe das Böse in allen Formen des Leidens an sich kommen, die Güte verbindet sich mit einer unermüdlichen Geduld. Alles Weh, das ihm aus dem Zusammensein mit der sündigen Welt sich entspann, läßt er

nicht nur unerwidert geschehen in rein passiver Geduld, er nimmt es auch in seinen Beruf auf als göttliche Ordnung, als zu seiner Heilsbestimmung gehörig, und knüpft in unermüdlicher Beharrlichkeit wieder seine thätige Güte, aber auch seine Wahrheit daran an. Ebr. 12, 1 f. 1 Petr. 2, 21 ff. Matth. 16, 21 ff. 17, 17—23. 26, 54. Luc. 24, 56. Ebr. 5, 8. Röm. 15, 3. Leiden und Thun durchdringen sich also gegenseitig bei dem Herrn in der Form eines durch Liebe vermittelten Gehorsams (ὑπακοη) indem er in eigener Gutthätigkeit und mit unbeweglicher Geduld immer dem göttlichen Willen und den menschlichen Verhältnissen gerecht wird. So erfüllt Christus alle Gerechtigkeit, und die Gerechtigkeit bildet bei ihm die Substanz seines Charakters und Lebens, ist δικαιωμα und zwar wirksam zum Besten der Menschen als ἀγαπη. Röm. 5, 18 f.

II. Wir haben nun noch zu entwickeln, wie auch im Tode Christi und in dem, was sich daran anschließt, seine gottmenschliche Selbstvermittlung sich bethätigt. Hier tritt allerdings die Leidensseite des Lebens Jesu überwiegend hervor; jedoch ist von vornherein zu bemerken, daß sich das Leiden nicht nur nicht gegen seinen Willen entwickelt, sondern nur durch seinen Willen. Leiden und Sterben ist bei ihm eine That, nämlich eine That der freien Selbsthingebung, und so endet es auch in einer That der neuen Selbstbelebung, Beides aber ist eine That in unterwürfiger Einheit mit dem Vater. Matth. 20, 28. Joh. 2, 19 ff., vgl. Matth. 26, 61 und 17, 23. Joh. 10, 18. Um aber diese That des Leidens und Sterbens in seine Heilands-

bestimmung aufzunehmen, galt es nun für Christus vor Allem, das Todesleiden selbst erst mit seiner eigenthümlichen Persönlichkeit zusammen zu ordnen, eine Vermittlung nach Innen hin, vor der nach Außen. Es sind also bei dem Todesleiden Christi drei Punkte ins Auge zu fassen:

1. Wie es aus der Persönlichkeit Christi hervorgeht, also die innere Bedingung oder die geistige Selbstvermittlung des Sterbens Christi.

2. Wie sich dabei seine Persönlichkeit der Welt gegenüber äußerlich darstellt — der äußere Verlauf seines Todes; — und

3. wie aus dem Tode die Persönlichkeit Christi selbst wieder hervorgeht — der Abschluß des Sterbens in neuer Lebensentwicklung. S. Lehrwissenschaft S. 512 ff. II. Aufl. S. 474 ff.

1. Wie das Sterben Christi bedingt ist durch seine geistige Selbstvermittlung? Das Sterben überhaupt ist nach der Schriftlehre bedingt durch Sünde und Fleischlichkeit, ist das organische Product einer desorganisirten Natur. Hiemit ist es nur für die verdorbene Natur Naturgesetz, für die normale ist es Unnatur. Bei der geistigen Normalität der ganzen Natur Christi ist es denn nur Consequenz, daß für ihn der Tod keine innere Nothwendigkeit ist; vielmehr in der organischen und ethischen Verbindung, in welcher bei ihm Geist und Fleisch stehen, steht er frei über dem Todesgesetz des sündigen Fleisches d. h. der geistwidrigen und entgeisteten Natur, ja in seiner sohnschaftlichen Geistesherrlichkeit ist er im Besitze göttlicher Selbständigkeit des

Lebens. (Joh. 6, 26; s. die Lehre von der Trinität.) Hieraus ergiebt sich:

a) eine Lebenszerstörung konnte nicht von außen eintreten in diesem harmonisch mit dem Geiste zusammengeschlossenen Organismus, so wenig als eine physische, d. h. naturnothwendige Auflösung von innen; es mußte eine Lebensentäußerung vorangehen durch die freie, geistige Selbstbestimmung, sofern eben sein Heilandsberuf das Sterben postulirt. Joh. 10, 12. 17 f. Dies die ethische Bedingung. In physiologischer Beziehung oder innerhalb der Natur Christi selbst wurde ein Sterben nur möglich durch eine Selbstquiescirung der geistigen Lebensmacht innerhalb des Fleisches oder durch ein Zurückziehen der seinem Geiste innewohnenden Unsterblichkeit, der göttlichen Lebenskraft aus dem Fleischesverband (ἑαυτον ἐκενωσεν Phil. 2, 7). So nur konnte im Fleische seine natürliche Schwäche unter Voraussetzung der zugelassenen äußeren Einflüsse der diese Welt durchdringenden Todeskräfte sich bis zur Scheidung von Seele und Leib entwickeln. 2 Kor. 13, 4 (ἐξ ἀσθενειας ἐσταυρωθη). Christus erscheint auch in der evangelischen Geschichtsdarstellung nicht von fremder Macht überwältigt, sondern nur durch eigene Resignation auf seinen Machtgebrauch, nur in frei erwählter Passivität. Joh. 18, 4—6, so am Anfang seines Leidens. Ebenso beendigt er das Leiden am Kreuz nicht in natürlicher Erschöpfung, sondern mit voller Stärke der Stimme übergiebt er dem Vater seinen Geist vor dem Zeitpunkt der naturgemäßen Auflösung. Luk. 23, 46 (φωνῃ μεγαλῃ). Mark. 15, 37. 39. 44.

b) Es war nun aber diese Verzichtleistung selbst

wieder als eine ethische That erst innerlich zu vermitteln. Bei der Eigenthümlichkeit der Natur Christi galt es nicht bloß die moralische Resignation, die ein ohnehin sterbliches Leben nur einem frühzeitigen und einem gewaltsamen Tod zum Opfer zu bringen hat, wobei es sich nur um Zeit und Art des Sterbens handelt. Schon dem Tode an und für sich widerstrebte seine ganze heilig-durchgeistete Menschennatur, da er für ihn auch in der mildesten Gestalt Unnatur war, nicht wie bei uns ein Naturtribut, ein Auswuchs der zur Natur gewordenen Sünde. Hiezu kommt aber weiter, daß diesem unverblendeten Geistesauge, das ins Unsichtbare hineinreichte, die ganze Verflechtung des Todes mit dem göttlichen Zorn und mit dem Reich der Finsterniß offen liegen mußte und ebenso die Lügenmacht und die Hassesgewalt, die er nun bis zum Aeußersten sollte über sich schalten und walten lassen. Dieser finstern, leiblich und geistig wirkenden Naturmacht seine eigene Person wehrlos preiszugeben, das Fluch- und Todeswesen der Sünde als eigenes Erleiden sich anzueignen und es in Seele und Leib eindringen zu lassen ohne geistige Abwehr — hiegegen mußte bei Christus nicht sinnlich-schlaffe Seelenschwäche reagiren, sondern eben die heilig-geistige Kräftigkeit, Rüstigkeit und Reinheit seiner ganzen Menschennatur. Diese innerste und berechtigtste Natur-Antipathie mußte daher zum schwersten Seelenkampf sich ausbilden, und ihr hatte Christus erst die Selbstergebung in den Tod abzuringen, sofern der Tod zu seiner göttlichen Heilsbestimmung gehörte. Vgl. Matth. 26, 37—42 u. Joh. 12, 27—31. Hier erscheint der Liebesgehorsam Christi in seiner höchsten Vollendung; es ist die höchste ethische That in der Weltgeschichte.

Der absolute Heilsbeschluß Gottes und die freie Selbstbestimmung Christi sind nun völlig in einander eingegangen, nicht durch ein magisches oder physisches Ineinanderfließen, sondern durch ein ethisches Ringen. So opfert er dem göttlichen Gnadenwillen sich selber, opfert sich durch seine wandellose Geisteskraft, in der er sich selber heiligt um der Sünder willen bis zu der äußersten Selbstbeschränkung und Passivität. Es ist also ein geistiges Selbstopfer, in welchem sich das Fleischesopfer vollzieht (Ebr. 9, 14), und darin liegt eben seine geistige Bedeutung, wovon unten.

2. Im äußern Verlauf des Todesleidens der Welt gegenüber reflectirt sich nun derselbe persönliche Charakter Christi, wie in seinem Wandel während des Fleischeslebens (vgl. S. 552 ff.); nur erreichen hier die Momente sowohl auf Seiten der Welt als Christi ihre Vollendung. Seine Wahrheit und Liebe in all ihrer unantastbaren Gerechtigkeit hat sich gegenüber die Lüge und der Haß einer ungerechten Welt in ihrer finstersten Macht und Bosheit, die noch Gerechten aber unter den Menschen in ihrer größten Schwäche und Unmacht; sein Charakter und der Menschen Charakter treffen in solcher Schärfe des Gegensatzes zusammen, daß eine gegenseitige Abstoßung unvermeidlich schien. Allein als der wahre Mittler zeigt er auch hier auf der einen Seite seine heilige Wahrheit in ihrer inwendigen Lebenskraft und in ihrer äußerlichen Reinheit: er überwindet die Lüge und Finsterniß, ohne jedoch — und darin zeigt sich die Wahrheit mit der Liebe zusammen — die rächende Majestät seiner Wahrheit an den Kindern der Lüge auszuüben. Luk. 22, 22. 28—30. 53. Joh. 18, 4—6. V. 19—23. Luk. 22, 67

bis 70. Joh. 18, 36 f. Matth. 27, 4 f. 19. 24. Luk. 23, 27—31. 39—43, 47 f.; vgl. Matth. 27, 54. Auf der andern Seite zeigt sich ebenso die Liebe, durchdrungen von der Wahrheit, mitten unter Abfall und Feindschaft, unermüdlich und unüberwindlich bis in den Tod hinein; er läßt sich mißhandeln und verdammen mit unerschütterlicher Geduld, aber in einer Haltung, daß er eben dadurch sittlich den Haß und die Untreue von ihrer unverantwortlichen Schuld überführt. Luk. 22, 31 f. 51. Act. 2, 23. Luk. 23, 34. Joh. 19, 26 f. Luk. 23, 48. Joh. 19, 38. Er weiß die Sünde, indem sie eben alles Unheil auf ihn wälzt, aus allen ihren Verstecken hervorzuziehen, in ihrer ganzen Greuelhaftigkeit ans Licht zu bringen und ihre ganze Streitmacht auf den entscheidenden Kampfplatz zu bringen. Aber indem er selber allein in duldender Liebe büßt, was die Sünderwelt um ihn her rast und verbricht, leidet er nicht nur als die passive Liebe, sondern er wirkt auch als die heilige Liebe. Nämlich der schwersten Schuld gegenüber, statt das verdiente Gericht gegen sie zu üben oder anzusprechen, wendet er vielmehr fürbittend ab, was der himmelschreiende Frevel verdiente, und verwendet dafür seinen eigenen Lebensschatz, statt zum Verderben auch nur einer einzigen Seele, zur Bekehrung und Rettung einer Sünderseele, einer Schächerseele. Seine ganze Stellung, wie er sie sich im Tode zu den Menschen vermittelt, hat also durch ihr Vergeben und Geben den Charakter der Gnade. Vgl. 2 Kor. 8, 9. Röm. 5, 15 und Joh. 1, 14. Das Todesleiden des Herrn, sofern er es innerhalb seiner eigenen Natur vermittelt, entsprechend dem göttlichen Heilswillen, ist das geisteskräftige Gehorsamsopfer

gegen den Vater (s. 1.). Sofern es aber für Christus sich entwickelt aus fremder Sündenschuld und zwar aus der allgemein menschlichen und er darin fort und fort in der Kraft der Wahrheit und der Liebe seinen heiligen Lebensschatz zum Besten der Sünder vermittelt als Gnade, erscheint sein Todesleiden als das gnadenreiche Liebesopfer für die Weltsünde.

3. Der Abschluß des Todes Jesu in geistiger Lebensentwicklung. Es gehört zur Consequenz des ganzen bereits dargelegten Begriffs von Christi Geistigkeit

a) daß bei ihm der Tod kein Aufheben des Lebens sein konnte, kein Uebergang in die Passivität des Scheols oder, wie man es auffaßt, in die Höllenqualen.*) Was der Scheol als geistige Qual, als Geistergefängniß in sich schließt, oder die sogenannte Höllenqual überhaupt, ist nur Bestrafung persönlich beharrlichen Ungehorsams. 1 Petr. 3, 19 f. (ἐν φυλακῇ πνευμασι — ἀπειϑησασι ποτε). Es setzt also die Sünde voraus als selbstthätiger Weise in dem Menschen einheimisch geworden, als ethische Beschaffenheit und That. Dies war bei Christo nicht der Fall. Bei ihm handelte es sich nur um den organischen Verband mit der σαρξ ἁμαρτιας, nicht um irgend einen μολυσμος σαρκος και πνευματος. Das dem organisch-sarkischen Sündenzusammenhang wesentliche Seelenleiden aber war bei Christus bis zur Gottverlassenheit hinausgeführt in Gethsemane und am Kreuz, der vom Vater bestimmte Kelch war getrunken (Joh. 18, 11), das der Sünde im Fleisch zukommende Gericht war erduldet (Röm. 8, 3.

---

*) So der Heidelberger Katechismus, der dieselben übrigens am Kreuz durchmachen läßt.

1 Petr. 2, 24), als Jesus rief: „Es ist vollbracht!" Wie daher der Tod der Culminationspunkt war des Leidens, dessen Object eben das Fleisch war, so war auch der Tod das Ende des Leidens im Fleisch, und der Geist, das belebende Princip, trat von nun an in ungehemmte Thätigkeit. Daher konnte der Herr von seinem Tode schlechthin, ohne Zwischenschiebsel, als von einer Erhöhung sprechen, und es wird 1 Petr, 3, 18 f. dem *θανατωθεις σαρκι* als Gegenseite unmittelbar gegenübergestellt *ζωοποιηθεις δε τῳ πνευματι*. Darunter ist nicht die erst V. 21 folgende Auferstehung gemeint; bei dieser bezieht sich die *ζωοποιησις* nicht auf *το πνευμα*, sondern auf *το σωμα*. Röm. 8, 11. So unterscheidet nun auch das Weitere *ἐν ᾧ* sc. *πνευματι* die neue Existenzform Christi eben als *πνευμα* von der früheren *ἐν σαρκι*; und mit den Worten: *πορευθεις ἐκηρυξεν τοις πνευμασιν* wird eine der neuen pneumatischen Existenzform entsprechende neue Thätigkeit unter den Geistern angereiht, nicht ein mit ihnen Leiden. So setzt sich denn in der Schrift nach dem Tode Christi nicht sein Leiden fort, sondern eben seine Thätigkeit setzt sich nur um in eine andere Form und Sphäre, aus der fleischlichen oder leiblich-seelischen in die der Geister, und zwar ganz entsprechend der universellen Heilsbestimmung für die Menschheit und entsprechend dem Hadesbegriff (§ 21) beginnt nun in der Zeit zwischen dem Leibestod und der Leibesauferstehung eben unter den Geistern der menschlichen Todtenwelt eine evangelische Thätigkeit. 1 Petr. 3, 18—20. 4, 6.*) Mit diesem

*) Ein Erdulden der Höllenstrafen nach reformirter Ansicht ist in den angeführten Stellen nicht nur nicht von ferne angedeutet, sondern es ist dies ausgeschlossen einerseits durch die hervorgehobene Geisteswirksam-

geistigen Kraftwirken unter den menschlichen Geistern des Hades correspondirt weiter das in der Schrift ebenfalls angedeutete Wirken Christi gegenüber den bösen Engeln. Schon im Fleisch hatte Christus die bösgeistige Macht nicht zu evangelisiren, sondern zu bewältigen, dies eben als die Centralmacht des menschlichen Unheils und der Empörung gegen Gott. Diese Bewältigung erstreckte sich aber zunächst nur so weit, als jene Macht in der sarkischen Natur herrschte oder dämonisirt war; nun er aber außerhalb des Fleisches im Geiste wirkt, dehnt sich consequent seine Einwirkung auch aus auf die jenseitigen Centralsitze der bösgeistigen Gewalt, auf die ἀρχαι und ἐξουσιαι του σκοτους. Die Wirkung ist jedoch noch nicht das abschließende Gericht über ihre Persönlichkeit, sondern die Zwangsmacht derselben als κοσμοκρατορες, wie sie auch in geistiger Form die Welt beherrscht, wird gerichtlich abgegrenzt in der Art, daß alle Menschen, welche Jesum Christum ergreifen, eben damit dem Bereich der satanischen Macht entnommen sind und auch gegen ihre übermenschlichen, pneumatischen Wirkungen und Einwirkungen bestehen können. Kol. 1, 13. 2, 15. Eph. 6, 10 ff. Vgl. Joh. 12, 31. Daß übrigens diese ganze Geisteswirksamkeit Christi in der jenseitigen Welt sich abgeschlossen habe innerhalb der kurzen Zeit zwischen Tod und Auferstehung oder Himmelfahrt, das liegt keineswegs in den darauf bezüglichen

---

keit, andrerseits dadurch daß nach der Schrift Christus das Gericht der Sünde am gekreuzigten Leib erduldet, nicht außer dem Leib (1 Petr. 2, 24. Röm. 8, 3), und er selbst erklärt mit dem leiblichen Tod Alles für vollendet, was der Sünde wegen zu vollbringen war. Joh. 19, 30. Vgl. Ebr. 10, 14. Röm. 6, 7. 10. Damit stimmt auch Act. 2, 27. 31. S. Lehrwissensch. S. 526. II. Aufl. S. 487.

Stellen. Es ist wie beim Werk Christi auf Erden nur der Anfang der künftigen Vollendung, eine principielle Organisation oder nur die Grundlage einer neuen Macht- und Lebensentwicklung, die Christus nun auch im jenseitigen Todesgebiet vollzogen hat, die Organisation nämlich einerseits einer Heilswirksamkeit für die Menschenseelen, soweit sie dieselbe diesseits nicht zu genießen bekommen, und andrerseits die Organisation einer Gerichtswirksamkeit über die satanische Weltmacht, noch nicht über die satanische Persönlichkeit; Letzteres tritt erst ein als Abschluß bei der Wiederkunft Christi, wo die satanische Macht vernichtet wird. 1 Kor. 15. 24. f. Apok. 20, 10. Matth. 25, 41. Erscheint die Zeit zwischen Tod und Auferstehung für eine solche soterische und gerichtliche Wirksamkeit Christi zu kurz, so übersieht man, daß dem rein geistigen Wirken in der Geisterwelt die Langsamkeit der Entwicklung nicht eigen sein kann, wie dem ans Fleisch gebundenen Wirken Christi auf Erden. Die 3 Tage (runde Zahl) dieser Organisation in der jenseitigen Welt entsprechen ebenso den 3 Jahren der Organisation auf Erden.

Eine weitere consequente Folge der geisteskräftigen Lebendigkeit Christi ist nun

b) auch seine Auferstehung, d. h. die neue Anorganisirung seines eignen Leibes, nachdem sein Geist das im Fleisch vollendete Zeugniß auch bis in die Tiefen des Todes hinabgeführt hat. Die Auferstehung erfolgt wieder weder ohne Christus als bloße That des Vaters, noch ohne den Vater als bloße That Christi, sondern zu Grund liegt auch hier die freie Selbstvermittlung Christi mit dem Vater. Joh. 2, 19. 21 f. 5, 21. 26. 10, 17 f. 12, 23. 27 f. 32.

Röm. 6, 4. Wie den geistigen Bann des Todes in der Unterwelt, durchbricht nun der Geist Christi in seiner neuorganisirenden Thätigkeit auch die physische Todesmacht. Als das dynamische Zeugungsprincip, als das Belebungsprincip durchwirkt er mit seiner belebenden Kraft auch die irdische Körperlichkeit, so daß auch die verstorbenen Leiber der Heiligen hereingezogen werden in die Auferstehung. Matth. 27, 52, vgl. V. 53 μετα την ἐγερσιν αὐτου. S. Bengel und Olshausen zu der St. Die Auferstehung der Heiligen kann nicht der Auferstehung Christi vorangehen, da es gerade seine Prärogative ist, der Erstling aus den Todten zu sein. Der Neubelebungsproceß selbst ist wie alle Genesis ein Mysterium. Ebenso wenig können wir uns vom neuen Leibesorgan einen anschaulichen und vollständigen Begriff bilden. Ueber den Auferstehungsleib des Herrn selbst ergiebt sich aus den Schriftdata nur soviel: bei den Erscheinungen zeigt sich Christus noch als mit Fleisch und Gebein versehen, daß er sich betasten lassen kann, ja die Wunden noch zu sehen und zu fühlen giebt, wie er auch des Essens noch fähig ist. Luk. 24, 30. 39—43. Vgl. Joh. 20, 20. 27. 21, 13. Dagegen erscheint er nicht der materiellen Nahrung bedürftig, da jenes Essen zur Widerlegung des Unglaubens der Jünger erfolgte. Luk. 24, 41 f. Er erscheint also vor der Himmelfahrt noch in elementarer Leibeshülle; aber das Elementare erscheint doch nicht als unabstreifbare irdische Körperlichkeit, so daß er in seinen Erscheinungen noch räumlich gebunden wäre: er kommt durch verschlossene Thüren (Joh. 20, 19. 26); er ist auch nicht der allgemeinen, äußeren Sinnenwahrnehmung zugänglich, wie im früheren sarkischen Leib, es bedarf vielmehr

zur Erkenntniß seiner Person des geistig geöffneten Jüngerauges (Luk. 24, 31. Joh. 21, 4—7), und auch für die Jünger ist die Anschauung keine stetige, es ist ein *ὀπτανεσθαι*, sich sichtbar machen (Act. 1, 3): also frei kann er sich sichtbar oder unsichtbar machen, jetzt da, jetzt dort sein, äußerlich sich gestalten, wie er innerlich will. (Vgl. Hahn, Predigten, Ostermontag; meine Christlichen Reden. IV. Sammlung. Nr. 27.) Dies Alles weist auf einen geistigen Leibeskern, welchem die elementaren Erscheinungsformen frei zu Gebot stehen,*) wie dies analog auch bei Engel-Erscheinungen hervortritt. Gen. 18, 1 ff. 19, 1 ff. Als Leibeskern innerhalb der Erscheinungsform müssen wir beim auferstandenen Herrn annehmen das *σωμα πνευματικον*, das 1 Kor. 15, 44 ff. eben als Product der Auferstehung dem *σωμα ψυχικον* nachfolgt und den Uebergang bildet vom *ἀνθρωπος χοϊκος* zum *ἀνθρωπος ἐπουρανιος*. Das rein Pneumatische des Leibes sollte und konnte nicht hervortreten, so lange Christus noch mit der Erscheinungswelt und den ihr Angehörigen in Communication war und so lange er selber im Uebergang begriffen war zu der Auffahrt. Joh. 20, 17. Bei der Auferstehung Christi handelt es sich zunächst darum, die Restitution des vormaligen Leibes vor Menschenaugen zur Erscheinung zu bringen und zwar in relativer Identität (*ὁμοιωμα*); daß aber dies nur vorübergehende Uebergangs-

*) Augenscheinlich hat Jesus mit der Auferstehung eine völlige Beherrschung des Stoffes mittelst des Geistes erreicht, die ihm denn auch jeden Augenblick zu Gebot steht, während sich vor seinem Tode nur Ansätze dazu zeigen. Matth. 14, 26 und Parall. Es ist dieses für ihn die letzte Stufe zur völligen Verklärung seiner Menschheit in Gott. Vgl. m. Geschichte Jesu II. S. 238. 178. 193 f. I. S. 160. Anm. d. Herausg.

form ist bis zur endlichen Verklärung, das zeigen eben die evangelischen Andeutungen, namentlich wie Joh. 20, 17. Vermöge dieser Auferstehung zum pneumatischen Leibesleben ist Christus eben der Erstgeborne aus den Todten.*) Wir dürfen bei dem Zusammenhang, in welchem der pneumatische Auferstehungsleib Christi mit dem früheren erscheint, nicht übersehen: nicht der irdische, der materielle Grundstoff an sich schließt die Entwicklung zur geistigen Lebensform aus, sondern dies Moment liegt nur in der Sündigkeit und Verweslichkeit, die unsrer depravirt-irdischen Leiblichkeit anhaftet, nicht aber der unverdorbenen Leiblichkeit Christi. 1 Kor. 15, 44. 50. 53. 56. An und für sich hat vielmehr die irdische Körperlichkeit eben die Bestimmung, vergeistigt zu werden, hat also auch die Anlage dazu; 1 Kor. 15, 46: „das πνευματικον ist nicht das Erste, sondern das ψυχικον, dann das πνευματικον.“ Wenn der Geist seine Verbindung mit dem elementarischen Leibe schon in der Schöpfung damit anfängt, daß zunächst das Seelisch-Leibliche die Lebensform bildet (σωμα ψυχικον),

*) Die andern Todten-Erweckungen nämlich, welche die Schrift erzählt, beziehen sich auf die bloße Wiederherstellung der alten psychischen Leiblichkeit. Was aber Henoch und Elias betrifft, so ist bei ihnen von dem gewöhnlichen Sterben gar nicht die Rede (vgl. Ebr. 11, 5), also ist auch ihre Versetzung nicht eine Auferstehung von den Todten (vgl. § 15); ebensowenig aber ist es schon eine Versetzung in den Thronhimmel, den ewigen Lebenshimmel, den erst Christi Versöhnung für die Menschen eröffnet, sondern nur in eine der diesseitigen Weltökonomie angehörige Himmelsregion statt in den Scheol. Joh. 14, 2. In eingeschränktem Sinn kann daher z. B. sogar auch das von oben kommende Manna als Himmelsbrod bezeichnet werden Joh. 6, 31 f. Henoch und Elias sind in irdischer Form Vorbilder der erst durch Christi Erhöhung zu bewirkenden pneumatischen Leibesverwandlung, und der Erhöhung in das pneumatische Wesen des Thronhimmels, wie die Todtenauferweckungen durch Christus vor seiner Erhöhung ebenfalls Vorbilder der künftigen Auferweckung sind.

so geschieht das nur, um sich in Seele und Leib so einzugestalten, daß am Ende umgekehrt das Geistige selber nun auch zur Lebensform des Leibes geworden ist, daß also dieser durch und durch Ausdruck und Organ des Geistes ist, wie vorher Ausdruck und Organ der Seele, also nun auch von Kraft und Unsterblichkeit durchdrungen ist statt der früheren Schwachheit und Sterblichkeit (*σωμα πνευματικον.*). Wir haben also Christi Auferstehungsleib als den Erstling der *σωματα πνευματικα* in der Menschenwelt zu fassen, also im Gegensatz zur vorigen Schwäche namentlich mit den Prädicaten der Kraft und der Unsterblichkeit in dem Sinn, daß auch die Möglichkeit des Sterbens ausgeschlossen war. 1 Kor. 15, 43. Dagegen ist es zu viel gesagt, den Leib mit der Auferstehung schon als völlig verklärt zu fassen. Dazu gehört

c) die Himmelfahrt. Vgl. Joh. 20, 17. Phil. 3, 20 f. Wie das Auferstehungsleben Christi nicht mehr bloß das alte Erdenleben war, gleich dem Leben vor dem Tod, so noch nicht das himmlische Verklärungsleben, wie nach der Himmelfahrt. Die Himmelfahrt aber ist nicht nur, wie man sich von unsrem idealen Standpunkt aus ausdrücken möchte, — eine Rückkehr des Geistes zu Gott; dies war der erste Hingang zum Vater, wie er durch den Tod geschah. Luk. 23, 46: *πατερ, εἰς χειρας σου παραθησομαι το πνευμα μου,* vgl. 1 Petr. 3, 19: *ἐν πνευματι πορευθεις*, worauf erst V. 21 f. *ἀναστασις* und so fort *πορευθεις εἰς οὐρανον* folgt. Durch die Himmelfahrt vollendet sich bei Christus der schon vollzogene Geistesverband mit dem Vater nunmehr zum leibhaftigen Aufsteigen in die

vor der Menschwerdung eingenommene überweltliche Stellung; es ist die Rückkehr des λογος als σαρξ γενομενος aus dieser seiner Descendenz in die Transscendenz des λογος, die er ἐν ἀρχῃ προς τον θεον hat. **Damit wird die ganze Person des Menschensohns erhöht in die göttliche δοξα.** Vgl. Joh. 3, 13. 6, 62. 20, 17. Eph. 1, 20. 4, 10. 1 Tim. 3, 16. Ebr. 1, 3 f. Wie aber nicht der bloße Geist aufsteigt, so auch nicht der alte Fleischesleib, sondern eben der neue geistliche Leib, wie er seit der Auferstehung ausgereift war. Auch 1 Kor. 15, 49 ist das φορειν την εἰκονα του ἐπουρανιου noch besonders genannt nach dem ἐγειρεται σωμα πνευματικον V. 41. Wie in Allem, war auch hierin der Menschensohn Christus dem menschlichen Gesetz des Stufengangs unterthan; das Eingehen des Menschenleibs in die höchste Lebensstufe, in die überweltliche Bestoffung und Gestaltung (1 Kor. 15, 49) ist erst durch die vorangegangene Vergeistigung des elementaren Leibes möglich gemacht und eingeleitet; daher hört bei Christus nach der Himmelfahrt die Menschenleiblichkeit nicht auf (Act. 7, 55 f. 1, 11. Phil. 3, 21), wohl aber hören von nun an die **persönlichen** Erscheinungen Christi für unmittelbar sinnliche Wahrnehmung und Betastung auf, wie sie zwischen der Auferstehung und der Himmelfahrt noch stattfanden. Nach dieser ist er nur noch ἐν πνευματι typisch schaubar. Apok. 1, 10. 13. Paulus hatte Act. 9 keine persönliche Erscheinung Christi; es war ein Lichterguß und ein nur dem Paulus vernehmliches Sprechen (vgl. Act. 22, 6. und 9), wohl aber wurde ihm nach seiner Taufe ein **exstatisches** Schauen Christi zu Theil. (Act. 22, 17. vgl. 1 Kor.

9, 1. 2 Kor. 12, 1.*) So hört denn mit der Himmelfahrt zwar die seelisch-leibliche Gegenwart Christi (die sarkische) unter den Seinen auf, aber nicht die geistig-leibliche Gegenwart; diese effectuirt sich vielmehr specifisch durch die Geistesausgießung als Ausgießung über das Fleisch, und in den Sakramenten als lebendigmachende Geistesverbindung mit der Leiblichkeit. Act. 1, 8. 2, 32. Joh. 16, 13. Damit beginnt bei den Gläubigen zunächst eine geistige Verklärung Christi nach innen an der Psyche, aber durch die gleichen Entwicklungsstadien, wie bei Christus (Sterben mit Christus, Auferstehen und Erhöhtwerden mit ihm) wird es eine Vergeistigung bis auf den Leib hinaus. 1 Kor. 15, 44 ff. 2 Kor. 3, 18. So bildet also die Himmelfahrt den nothwendigen Schlußstein in dem Begriff des Mittlerlebens Christi. Nur indem er in sich selbst und aus sich heraus allseitig vermittelt ist mit Gott und mit dem reellen Lebenszustand der Sünder, nur so kann er auch der Mittler eines neuen Bundes sein zwischen beiden Theilen. Da kann auch erst von der soterischen Bedeutung der Himmelfahrt, wie des Todes und der Auferstehung die Rede sein.

§ 24.

Die Bundesvermittlung in Christus.

Wir behandeln diese durch das Bisherige vorbereitete Lehre in der Ordnung, daß wir darstellen:

---

*) Die altdogmatischen Prädicate, welche zu voreilig schon beim Auferstehungsleib angebracht werden, haben denn erst mit der Himmelfahrt ihre volle Wahrheit, nämlich: impalpabilitas, invisibilitas.

I. Die wesentlichen Bedingungen der neuen Bundesvermittlung.

II. Die Realisirung derselben in Christus, ihre objective Verwirklichung.

III. Die Uebertragung derselben auf die Einzelnen oder ihre subjective Verwirklichung.

Zur Einleitung vgl. Lehrwissensch. § 28 und Leitfaden der Glaubenslehre § 29.

I. Die wesentlichen Bedingungen der neuen Bundesvermittlung

liegen im Wesen der Sünde und in dem dadurch bestimmten Verhältniß zwischen Gott und den Menschen. Die Sünde hat nämlich einmal die eigene Natur des Menschen gespalten in den Antagonismus zwischen Fleisch und Geist, ja bis zur Verknechtung des Geistes an das Fleisch. Im Gegensatz zu dieser Zerrüttung der Menschennatur durch die Sünde stellt Christus in seiner eigenen Person die gerechte Ordnung des Personlebens dar, die Naturharmonie in der Freiheit des Geistes gegenüber der Verknechtung des Geistes. Die Sünde hat ferner das Socialleben, die Menschheit als Gemeinschafts-Organismus feindselig zerrissen in Lüge und Haß. Im Gegensatz hiezu setzt Christus mitten in dieser feindseligen Zerrissenheit sich mit den Menschen in eine Gemeinschaft der Wahrheit und der Liebe; er führt in seiner ganzen gesellschaftlichen Stellung die Gerechtigkeit des Lebens durch. Aber die Wurzel jener Naturzerrissenheit und jener socialen Zerrissenheit in der Menschheit ist eben das, daß die Sünde

einen Riß gemacht hat zwischen Gott und der Menschheit, daß sie die ursprüngliche bestimmungsmäßige Stellung der Menschheit zu Gott, zu dem Lebenscentrum verrückt und verkehrt hat als Abfall von Gott. Also in der Vermittlung eines neuen Bundes zwischen Gott und Menschheit läuft das ganze Mittlergeschäft Christi als in seinem Centrum zusammen. Alles ist nur Vorbereitung für diesen Hauptzweck.

Bestimmen wir vor Allem genauer:

1. Das Mißverhältniß zwischen Gott und der Sünderwelt, wie es zusammenhängt mit dem Grundverhältniß zwischen Gott und der Welt.

Die Sünde, principiell gefaßt, ist Gottlosigkeit (ἀσεβεια), die sich bis zur Feindschaft wider Gott, bis zu Gottwidrigkeit steigert (ἐχϑρα), und ist Gesetzlosigkeit (ἀνομια), die sich bis zur Gesetzwidrigkeit und zur Rechtsverletzung (ἀδικια) entwickelt. Damit ist ihr Mißverhältniß theils zum allgemeinen Lebensprincip, zu Gott, theils zum allgemeinen Lebensgesetz ausgesprochen, die Sünde bewirkt hiernach im Wesen des Menschen und der Welt eine zerrüttende Veränderung bis ins Princip und Grundgesetz, eine Lösung und Zersetzung des menschlichen Wesensverbandes mit seiner Grundbestimmung und Zielbestimmung in Gott. Eben damit ist aber auch das Wesen Gottes zwar nicht in sich verändert, wie es über Allem ist, also in seinem transscendenten Fürsichsein, wohl aber wie es in Allem und durch Alles sich wirksam macht, also in seiner descendenten Immanenz, d. h. der göttliche Wesensverband mit der Welt ist geändert, wie er besteht in der Kraft

eines Alles tragenden und bestimmenden Willens, der durch und durch heilig ist. Vgl. o. S. 206 ff. namentlich S. 209 ff. Der Wille Gottes in seiner Beziehung zur Welt ist nämlich weder ein bloß Gott innerliches Streben, noch ist er etwas bloß Verkündigtes, ein Statut, noch etwas nur in unserm Bewußtsein liegendes als Gewissen, oder etwas von uns Vorgestelltes, eine Idee; der Wille Gottes in jener Beziehung ist vielmehr die geistige Innenbestimmung und Bewegungskraft des göttlichen Seins und Wirkens in der Welt; er ist also eine das ganze Weltleben innerlich durchdringende Macht. In den Naturgesetzen und -Kräften legt sich dieser göttliche Wille dar als Naturlebensmacht, ebenso in der Weltgeschichte als Regierungsmacht, und auch die Offenbarungsgesetze, d. h. die überweltlichen Geistesgesetze sind Naturgesetze, Gesetze der obern Natur des Himmelreichs, nur gehören sie der noch unentwickelten Seite unseres Welt- und Menschenlebens an, der unsichtbaren Innenseite desselben, treten daher als Naturgesetze noch nicht in die Erscheinung, d. h. in die äußere diesseitige Entwicklung, und so auch nicht in die Erkenntniß, werden aber einst ebenfalls wirksam als Naturmacht und geschichtliche Regierungsmacht. Wie nun der göttliche Wille (soweit er schon offenbar ist, oder noch nicht offenbar) die der Welt immanente reelle Lebensmacht ist, so ist auch die Sünde, wie wir gefunden haben, kein bloß ideeller Mangel oder nur Uebertretung eines Statuts, überhaupt keine Einzelnheit wie eine äußere That, sondern die Sünde ist in der Menschheit und in der menschlichen Welt eine mit der satanischen Macht zusammenhängende Naturmacht und Natur-

beschaffenheit nebst einer darauf hin fortlaufenden Lebensentwicklung, einer Entwicklung, die mit der Urbedingung des Lebens, mit der Lebensmacht des göttlichen Willens in principiellem und thatsächlichem Widerspruch steht, im Krieg steht. Damit verwandelt sich auch die Sünde den göttlichen Willen selber mit seiner Lebensmacht in heiligen Widerspruch, d. h. in Unwillen oder Zorn. Der göttliche Widerspruch gegen die Sünde ist ebenfalls nicht etwas, das bloß der menschlichen Vorstellung oder Empfindung anhaftet, sondern der Zorn Gottes ist eine thatsächliche Umstellung, eine Entgegenkehrung des der Welt immanenten Willens Gottes; und es ist dann nur die Wirkung und Folge davon, daß auch die ganze Weltordnung sowie das eigene Grundbewußtsein des Menschen, das Gewissen, im thatsächlichen Widerspruch ist mit des Menschen Sünde, d. h. ihm zur Plage wird. Der Sünder verfällt in Folge des göttlichen Zorns einem Gericht, einer gerechten Subsumirung unter das von ihm gebrochene Gesetz, wovon Fluch und Tod nur der innere und äußere Ausdruck ist. Die Sünde verkehrt also das Verhältniß zwischen Gott und Welt beiderseits bis in seinen innersten Grund, bis in die gegenseitige Willensstellung und Lebensstellung hinein. Vgl. die Ausführung über den Zorn Gottes: Christliche Reden V. Nr. 13.

Daß Gott nur der Sünde zürne, ist an und für sich richtig, aber eben deßhalb zürnt er auch dem Menschen (Ps. 5, 6. 11, 5. 1 Sam. 28, 16. Jes. 63, 10), denn die Sünde, der Gott zürnt, existirt gerade durch den Menschen und in ihm; erst wenn der Mensch persönlich von der

That und Schuld geschieden ist und sich immer wieder scheidet, kann man sagen, Gott zürne nicht dem Menschen, sondern nur der Sünde, immerhin aber nicht der Sünde in abstracto, sondern eben der Sünde, soweit sie in und an dem Menschen sich noch vorfindet, ihm noch angehört. Joh. 3, 36. Röm. 2, 5. 8 f. Eph. 2, 3. 5, 6. 1 Thess. 2, 16. Dagegen gilt absolut: Gott ist nicht des Menschen Feind, sondern nur der Sünde Feind, denn der Feind will des Gegners Verderben und Tod, Gott aber will nicht des Sünders Tod, sondern daß er lebe.

Nun ist die zweite Frage:

2. Wie ist bei dem innern Lebenswiderspruch zwischen Gott und Sünderwelt eine Aufhebung des Mißverhältnisses möglich? Es müssen doch noch auf Seiten der Sünder und auf Seiten Gottes nicht nur Abstoßungspunkte sein, sondern auch noch gegenseitige Anknüpfungspunkte liegen, von denen aus es möglich ist, die gegenseitige Abstoßung noch auszugleichen.

a) Was den Menschen betrifft, so ist zu erinnern, daß er nicht selbständiger Urheber der Sünde ist, (nicht Vater derselben, wie der Satan), sondern passiv ist er dazu gekommen, ist verführt, im Irrthum, und schwach und seufzt unter der Sünde als einer Last. Ferner ist der Mensch auch noch nicht gänzlich böse, er ist nicht personificirte Sünde, nicht identisch mit ihr, sondern kann in sich selber von der Sünde sich noch scheiden, und noch in Gottesfurcht sich bekehren; er ist noch besserungsfähig. Sofern also ist der Sünder noch zugänglich für Gott und hat noch Theil an der Liebe Gottes, steht nicht total unter dem Zorn Gottes.

Vgl. Ps. 103, 13 f. Röm. Cap. 7. 1 Petr. 2, 25. Jerem. 18, 7 f. Andrerseits was Gott betrifft, so hat er zwar Zorn, aber er ist nicht Zorn, sondern er ist Liebe, d. h. der Zorn ist nur eine relative Eigenschaft in Gott, nur eine Verhältnißbeziehung zu einem bestimmten Object, zur Sünde, die aber beim Menschen noch keine absolute ist. Dagegen Liebe ist persönliche Wesensbestimmung Gottes, die unter allen Verhältnissen oder Relationen mitbestimmend bleibt, jedoch mitbestimmend als Wesenseigenschaft des Heiligen, also in ihrem Grund und Zweck selber heilig, oder rein ethisch sich bestimmend, während sein Zorn nichts Bleibendes ist, sondern mit dem veränderten Verhältniß, dem er gilt, zurücktritt, aber eben nur nach dem Gesetz der Heiligkeit seiner Liebe. Mit dem letzten Gericht entäußert sich Gott in seinem Weltverhältniß alles Zorns, aber eben auf heiligem Weg, indem der Zorn, nach Erschöpfung aller Liebe, bis zur vollständigen Negation alles Bösen durchgeführt ist, wie die Liebe zur vollendeten Ponirung des Guten. Die so gerechtgestellte Welt ist dann fernerhin der Spiegel der reinen Liebe, denn, sagt die Schrift, draußen, d. h. entäußert von Gott und der gerechtgestellten Welt sind Alle, die aus dem Zornesverhältniß nicht in das persönliche Liebesverhältniß eingetreten sind.*) Vgl. Lehr-

*) Ehe daher Gottes Zorn gerichtlich sich abschließt, sucht seine Liebe den Sünder, solang und soweit er ihr erfaßbar bleibt; sie mischt eben daher Erbarmung auch in Zorn und Strafe, so daß der Besserung immer wieder Raum gegeben wird, und statt der strengen Vergeltung vollzieht sie nur eine wohlthätig abgemessene Züchtigung. Thren. 3, 33. Ps. 77, 10. Hos. 11, 8 f. Mich. 7, 18 f.

wissenschaft S. 164 f. II. Aufl. S. 158 f. Lehrwissenschaft und Christliche Reden VI. Samml. Nr. 37. Immerhin also

b) wird durch die Liebe, als heilige, Zorn und Gericht nicht unmittelbar aufgehoben, sondern es muß ein anderes Weltverhältniß vermittelt werden, ein anderes als dasjenige ist, welches im heiligen Willen Gottes den Zorn begründet, nämlich statt des Verhältnisses des Widerspruchs zwischen Gott und Welt muß ein Verhältniß der Einigung (καταλλαγη) realisirt werden, und zwar von der göttlichen Heiligkeit aus. Durch die Heiligkeit ist sowohl die Zornesabstoßung der Sünderwelt als die Liebesanziehung derselben durchaus sittlich begründet und so auch sittlich bestimmt, nicht pathologisch gefärbt. So ist Liebe und Zorn bei Gott kein unselbständiger Affectgegensatz, sondern eine sittlich selbständige Willensrichtung, die in Gott selber nie als dualistischer Gegensatz besteht, sondern nur als Duplicität Eines Willens, der in der Heiligkeit principiell und stetig geeint ist, eines das Gute liebenden, das Böse abstoßenden Willens. Vgl. S. 258 ff. Eben deßhalb handelt es sich nicht um eine bloße Annullirung der Sünde durch vergebende Liebe, so wenig als um bloße Annullirung der sündigen Welt durch vernichtenden Zorn Gottes. Beides, die Annullirung der Sünde und die der Sünderwelt, wären bloß einseitige Machtacte, aber keine ethischen Lösungsmittel; das Eine, die Weltvernichtung, wäre eine Rache, die den Widerspruch negirte, aber nicht dem göttlichen Gnadenwillen gemäß ausgliche, das Andere, die Annullirung der Sünde, wäre eine Amnestie, die durch keinen ethisch geregelten Rechtsgang geheiligt wäre. So gilt es denn in die sündige Welt

hinein eine Vermittlung ihres Widerspruchs mit Gott, worin Gott, um es mit einem Wort zu sagen, sich heiligt. Es gilt demnach Zweierlei, fürs Erste: der göttliche Zorn mit seiner Todeswirkung muß gegenüber der menschlichen Sünde seine reelle ethische Wahrheit behalten, muß Recht behalten, weil er auf dem heiligen Gesetz der Gerechtigkeit beruht; es kann also nur auf Grund dieser heiligen Zornes-Bethätigung und Zornes-Rechtfertigung eine Lösung der Welt vom Sündenfluch und Tod bereitet werden. Zweitens aber in dieser Lösung muß auch die Liebe mit ihrer wiederbringenden Energie das Leben neu realisiren, und dies so, daß eine in Gott und in seinem Gesetz haftende Lebensentwicklung ermöglicht und verwirklicht wird, also eine göttlich gerechte Entwicklung an Stelle der widergöttlichen und widergesetzlichen.

Es fragt sich nun weiter

c) wie eine solche Lösung in die Welt heraustreten, in ihr sich darstellen muß, um ihrer heiligen Grundbestimmung zu entsprechen? Die Form, worin sich die heilige Einheit des göttlichen Willens in die Welt heraussetzt, ist die göttliche Gerechtigkeit; sie ist die effective Gesetzesmacht des göttlichen Willens. So muß dann die Vermittlung oder die Ausgleichung zwischen Zorn und Liebe innerhalb der Welt als Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit hervortreten, oder die die Vermittlung vollziehende Gnade kann sich nur realisiren in der Form der Gerechtigkeit; daher Röm. 1, 17 der Cardinalsatz voransteht: *δικαιοσυνη θεου ἐν τῳ εὐαγγελιῳ ἀποκαλυπτεται,* vgl. 3, 21: *δικαιοσυνη θεου πεφανερωται.* Eben

als Ausdruck der Heiligkeit des göttlichen Willens wirkt nun die Gerechtigkeit immerdar sowohl positiv als negativ: sie setzt das Gute als das δίκαιον d. h. sie stellt das Gute als das allein Richtige ins Leben und ins Recht, setzt und realisirt es als das Gesetz, als die dem Schöpfungszweck allein entsprechende Lebensordnung, in der sich Gottes Name heiligt. Jes. 51, 4—6. Das Böse aber bestimmt und behandelt die Gerechtigkeit eben deßhalb als das dem Recht abfällig und heimfällig Gewordene (daher die Ausdrücke ἄδικος und ὑπόδικος), sie verurtheilt es in Wort und That, daß es gerichtet ist, d. h. der Todesentwicklung gesetzlich verfällt. Die Gnade, von welcher die Entwicklung ausgeht, entspricht also nur dann der heiligen Einheit des göttlichen Willens und der die ganze Weltentwicklung bedingenden ewigen Rechtsordnung, d. h. dem göttlichen Weltgesetz, wenn in der Gnade eben die göttliche Gerechtigkeit zur reellen Darstellung, zur ἔνδειξις, kommt, dies nicht nur einseitig als richterliche Gerechtigkeit, sondern in ihrem vollen Begriff als die effective Gesetzesmacht, die das Gute als das Recht organisirt, und das Böse als das Unrecht richtet, daß also Gott gerecht ist nicht nur als der, der das Böse richtet, sondern auch als der, der gerecht macht, als der, der das Gute neu ins Leben und ins Recht setzt. Röm. 3, 25 f. 31, 8. 3 f. Die Gnadenoffenbarung muß also in einer solchen Form der Vermittlung auftreten, daß die das Bestehen des Unrechts negirende Gerechtigkeit mit ihrer strafenden Todesenergie eben in der Vermittlung als Wahrheit über der schuldigen Welt zu Recht besteht. Diese negirende Gerechtigkeit muß aber in der Vermittlung subsu-

mirt sein unter die organisirende Lebensenergie der göttlichen Gerechtigkeit, so daß in der desorganisirten Welt durch die Vermittlung die vollkommene Lebensentwicklung oder die Durchführung der dem Schöpfungszweck entsprechenden Wohlordnung Rechtsbestand und Thatbestand erhält. Wir können also kurz sagen: Die Ausgleichung von Zorn und Liebe innerhalb der Welt, wie sie nach Punkt b) in der göttlichen Heiligkeit innerlich begründet ist, setzt sich eben als heilige in die Welt heraus nur durch eine gerechte Vermittlung, das Recht muß das Unrecht, das Leben den Tod überwinden, nicht gewaltsam, sondern auf gesetzlichem und organisatorischem Weg. So ist es schon in der Weissagung bündig ausgesprochen, z. B. Jes. 51, 4. f. Dort wird das Heil bestimmt als ein Nahen oder Eintreten der Gerechtigkeit, wodurch unter die Völker als Licht, als Lebenoffenbarung ausgehe תּוֹרָה, d. h. die Feststellung des Gesetzes, die gesetzliche Organisation (vgl. Lev. 6, 1 f. 7, 7 von der alttestamentlichen Gesetzesconstitution), und מִשְׁפָּט, Gerichtsvollstreckung. Vgl. auch Jes. 1, 27. Hos. 2, 19.

Es bleibt nun noch übrig,

3. die Form näher zu bestimmen, in welcher sich wirklich diese Lösung des Mißverhältnisses so vollzieht, daß sie alle jene Grundbedingungen in sich vereinigt, dann erst können wir unter unserm zweiten Hauptpunkt (II.) nachweisen, wie diese wesentliche Form des Heils eben in Christo sich vollzogen zeigt.

Da die Sünde nach dem bei Punkt 1. Bemerkten als innerlich scheidender Lebenswiderspruch zwischen Gott und Menschenwelt dasteht, so ist dieser Lebenswiderspruch

von der göttlichen Liebe aus nur zu lösen durch eine Vermittlung, welche neue Lebenseinigung ist, d. h. durch eine Versöhnung (καταλλαγη). Dies involvirt an und für sich, ohne weitere Bestimmung noch nicht die Sühnung, sondern (vgl. 1 Kor. 7, 11) eine Wiedervereinigung, indem die göttliche Liebe entgegenkommend die Sünder an sich zieht aus ihrer Gottentfremdung, aus ihrer ἐχθρα. Vgl. Punkt 2. Also Versöhnung in Kraft göttlicher Liebe, dies ist der Grundtypus des Heils. Bei der Versöhnung ist aber der Sünde gegenüber die Heiligkeit des göttlichen Zorns, dessen Ausdruck die richterliche Gerechtigkeit ist, aufrecht zu halten, und so hat die Versöhnung zur Voraussetzung die Sühnung (ἱλασμος); auf der andern Seite erreicht die Versöhnung ihren Zweck der neuen Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch nur, wenn die heilige Lebensenergie der göttlichen Liebe ein der positiven Gerechtigkeit Gottes entsprechendes Lebensverhältniß aus sich heraus setzt, das göttliche Lebensgut mit seinem Lebensgesetz rechtsförmig neu realisirt, nicht bloß formalisirt, und so ist die Wirkung der Versöhnung δικαιωσις, Gerechtstellung. Dies sind die drei weiter zu entwickelnden Hauptmomente des Heils.

a) Was die Bedingungen der Sühnung (ἱλασμος) betrifft, so hat die Sünde, wie wir fanden, den Tod an sich in Kraft der grundwesentlichen Rechtsordnung; er ist kein bloß physisches Uebel, sondern die strafrechtliche Wirkung der Sünde, das gerichtliche Verhängniß, κριμα. Es handelt sich also um die Lösung eines reell bestehenden Gerichtsverhängnisses, nicht um ein bloßes gerichtliches Verdammungsurtheil, das durch eine entgegengesetzte Declaration, durch ein Ver-

gebungsurtheil aufzuheben wäre. So kann eine reale, nicht bloß ideale Sündenvergebung, oder eine *ἀφεσις* als Loslassung (*ἀπολυτρωσις*) aus dem realen Strafzustand, dem Todesbann der Sünde in rechtskräftiger Weise nicht vermittelt werden ohne Eingehen des Erlösers in den Tod. Vgl. Eph. 1, 7 f., wo *ἀπολυτρωσις* und *ἀφεσις των παραπτωματων* einander parallel stehen und *δια του αἱματος* bei *ἀπολυτρωσις* auf die Vermittlung durch den Tod des Erlösers hinweist; des Weiteren muß ich auf meine Erklärung dazu und zu Röm. 3, 24 f. verweisen. Ohne Vermittlung der erlösenden Sündenvergebung durch den Tod des Erlösers wäre die Heiligkeit des göttlichen Weltgesetzes negirt, welches die Sünde selber negirt und der sündigen Natur das Recht des Bestehens abspricht, Sündenvergebung wäre ein Willküract, kein Rechtsact. Soweit nun aber der Tod nur als äußere Naturnothwendigkeit erfolgt, wie dies bei allen sterblichen Menschen der Fall ist, kann er noch keine Lösung seines strafrechtlichen Zusammenhangs mit der Sünde bewirken, keine Lösung des *κριμα*, eben weil der menschlichen Sündhaftigkeit mit dem Tod nur ihr Recht widerfährt, es ist ein verschuldetes und immer wieder verschuldetes Sterben; und wenn der Mensch sich auch freiwillig in diese Nothwendigkeit ergiebt, wird es dadurch immer noch kein Sterben eines Unschuldigen. Der Sünde widerfährt durch den Tod eines sündigen Menschen ihr strafmäßiges Recht, ihr *κριμα*, noch nicht einmal im vollen Umfang, da das naturnothwendige Sterben nur auf die Naturseite der Sünde sich bezieht, noch nicht auf ihre geistig selbständige Seite, die mit des Menschen sündiger Persönlichkeit verwachsen ist, und so von dieser so lange nicht ablösbar ist,

als der Sünder in seiner Natur und Persönlichkeit nicht in ein sündloses Wesen versetzt wird und darin umgebildet wird.*) So ist es eben nur eine in sich selbst sündlose Persönlichkeit, die eines Todes fähig ist, welcher nicht ethisch verschuldet ist, — einer solchen Persönlichkeit allein ist eine Hingebung in den strafrechtlichen Zusammenhang des Todes möglich, die keine bloß ethische Anerkennung der eigenen Verschuldung ist, keine bloß passive Ergebung in den verschuldeten Tod, sondern eine ethisch freie That der unverschuldeten und unverpflichteten Selbsthingebung, eine freie Heiligung des göttlichen Gesetzes, in dessen verletzter Rechtsordnung der über die Natur des Menschen verhängte Tod wurzelt. Mit andern Worten: nur indem der Tod in einer sündlosen Persönlichkeit als etwas Unverschuldetes auf der einen Seite, und auf der andern Seite als Opfer des unverpflichteten freien Gehorsams zum Besten Anderer vollzogen wird, nur so steht der Tod als eine That der persönlichen Gerechtigkeit da, als eine That, durch welche der Gerechtigkeit des Gesetzes, seiner strafrechtlichen Heiligkeit, seinem *κριμα* das objective schuldige Opfer in subjectiver Unschuld, in ethischer Freiheit gebracht ist, und nur indem dieser sündlosen Persönlichkeit und ihrer freien Opferthat der sündige Mensch persönlich sich anschließt, nur so ist für ihn eine Aufhebung der strafrechtlichen Wirkung seiner Sünde möglich, eine Lösung des ihm anhaftenden *κριμα*, also eine Sühnung und Vergebung seiner Sünden. Eph. 1, 7: *ἐν ᾧ ἐχομεν την ἀφεσιν*, d. h. indem wir in ihm sind. Vgl. V. 1: *πιστοις ἐν Χριστῳ Ἰησου* u. Röm.

*) Daher bleiben auch die Gerechten im A. T. noch dem Scheol verfallen.

8, 1: *οὐδεν ἀρα νυν κατακριμα τοις ἐν Χριστῳ Ἰησου;* ausführlicher 6, 3—8: *συμφυτοι γεγοναμεν τῳ ὁμοιωματι του θανατου Ἰ. Χριστου;* vgl. auch 2 Kor. 5, 15. Also freier, unverpflichteter Opfertod, dessen nur eine sündlose Person fähig ist, ist die innerlich nothwendige Form für eine zu vermittelnde Sündenlösung oder für reelle Vergebung. *προςφορα, θυσια* ist daher der Typus dessen, der die Sündenvergebung vermittelt.*) Das Bewußtsein von der rechtlichen Nothwendigkeit des freien und wenigstens relativ unschuldigen Opfertodes für Lösung der Sünde zieht sich ebendaher durch die ganze vorchristliche, selbst paganische Zeit. Vgl. das Programm von Lasaulx, die Sühnopfer der Griechen und Römer und ihr Verhältniß zum Opfer auf Golgatha. Würzburg 1841. Was nun das ganze Heidenthum wohl als Problem erkannt hat, auch auf alle Art zu lösen versucht hat, aber gemäß seiner Unwissenheit nicht richtig zu lösen wußte, das findet in der Offenbarung seine wahre Erfüllung, aber auch hier nur in all-

*) Es erhellt hieraus, daß dies nicht auf einer crassen Vorstellung von einem blutdürstigen Gott beruht und von einem leidenschaftlichen Zorn desselben, sondern auf dem ethischen Begriffe eines heiliggerechten Gottes und Zornes. Freilich erfordert das Verständniß auch ein ethisches Bewußtsein, das die Gerechtigkeit als unverbrüchliche Urordnung der Welt erkennt, in der ganzen Welteinrichtung eine göttliche Rechtsordnung, in allen Formen des Uebels und des Todes, die sich darin zeigen, ein strafrechtliches Verhängniß über die Sünde der Menschen. Diese ethische Bildung vorausgesetzt, ist jene Deutung, als sei die Sünde und ihre Lösung nicht durch ethisch-rechtliche Nothwendigkeit an den Tod gebunden, sondern nur durch leidenschaftliche Laune oder crasse Vorstellung ebenso pöbelhaft, wie wenn man es der Justiz als Blutdurst vorwirft, wenn sie für die Heiligkeit der bestehenden Rechtsordnung ein dem Gesetz verfallenes Leben als Opfer heischt.

mählicher Entwicklung. Im alten Bundesverhältniß waren es Opfer fehl- und makelloser Gegenstände aus der äußerlichen Natursphäre, die noch als Sühne substituirt werden konnten und den Sünder restituirten. Hier, im alten Bund, galt es nur die zeitlich strafrechtliche Seite der Sünde als äußere That, ihre äußerlich theokratische Lösung, — daher im Gegensatz Ebr. 9, 12 die christliche *αἰωνια* heißt — und dabei waren die Opfer beschränkt auf die unvorsätzlichen Sündenthaten. Ebr. 5, 1 f. Die Schuld in ihrer innern Wesensbedeutung, wie sie der sündigen Person anhaftet und das Gewissen sie geltend macht, die Sünde in ihrer Beziehung zur Ewigkeit und zu ihrer Weltordnung blieb ungesühnt (daher der Uebergang in den Hades), die persönliche Verhaftung der Sünde vor Gott blieb ungelöst. Nach dieser Seite der Sünde wirkt vorerst nur die göttliche Geduld, indem sie ein Uebersehen und Hingehenlassen der Sünde einhält (*ὑπεριδειν* und *παρεσις*). Act. 17, 30. Röm. 3, 25. Ebr. 8, 9. Aber in der Geduld Gottes liegt noch nicht das absolute Erlassen der Sünde, die *ἀφεσις* als ewige Lösung, *αἰωνια λυτρωσις*. Ebr. 9, 12 mit V. 15.*)

Gehört nun zur Erlösung nach dem bisherigen die freie Aufopferungsthat einer sündlosen Person, so gehört auch weiter dazu eine solche Art der Aufopferung, die dem wesentlichen Charakter der menschlichen Sünde entspricht. Es gilt hier nicht nur gewisse einzelne Thaterscheinungen und zeitliche Ordnungsstörungen der Sünde,

*) Vgl. über die beschränkte Bedeutung der alttestamentlichen Opfer Lehrwissenschaft S. 390 ff. II. Aufl. S. 363 ff. Vgl. auch des Herausgebers Schrift, das göttliche Reich 2c. S. 71 ff. 81 ff.

wie im Alten Testament, sondern die Sünde, wie sie in der Menschennatur als σαρξ ihren perennirenden Sitz hat, und von da aus fort und fort in sinnlichem und geistigem ἁμαρτανειν das Mißverhältniß zu Gott verewigt, ebendamit den Tod zu einem fortwährenden Strafverhängniß macht, und so vom göttlichen Geistesleben, vom ewigen Leben ausschließt. Es bedarf also eines Opfers, durch welches die Sünde ihrem strafrechtlichen Todesverhängniß unterliegt in ihrem anthropologisch-organischen Sitz als σαρξ ἁμαρτιας. Damit nur wird die menschliche Sünde naturwahr gerichtet. Dabei muß aber das Opfer, wie schon gezeigt, der Art sein, daß dies Gericht nicht als äußere Naturnothwendigkeit erfolgt, nicht als strafrechtliche Wirkung der individuellen Schuld, (daher nur ἐν ὁμοιωματι σαρκος ἁμαρτιας Röm. 8, 3), sondern in Folge geistig-freier Selbsthingebung in den Tod, d. h. in Folge freier Heiligung des göttlichen Gesetzes in der eigenen Person. Joh. 17, 19.

Also die Momente zusammengefaßt: der freie Opfertod eines schlechthin, nicht nur relativ, Unschuldigen, eines Sündlosen, und der Tod in menschlicher Naturwahrheit, — dies ist, wenn die göttliche Rechtsordnung gegenüber der Sünde geheiligt werden soll, die innerlich nothwendige Grundform für die Vermittlung einer den Todesbann der menschlichen Sünde lösenden Sündenvergebung zu Gunsten Aller, die diesem Opfertod persönlich sich anschließen. Die nächste Wirkung eines solchen Opfers wird nun eben als Sühnung bezeichnet, ἱλασμος, ἱλασκεσθαι την ἁμαρτιαν. 1 Joh. 2, 2. 4, 10. Ebr. 2, 12. Indem nämlich durch den Opfer-

tod das **Todesgesetz**, das an dem sündigen Personleben haftet, am Fleisch, thatsächlich als Rechtsordnung anerkannt wird, hat der göttliche Zorn oder die Opposition des göttlichen Willens gegen die Sünde eben als gerechte Opposition (nicht als zu befriedigender Racheact) ihre **Heiligung erhalten**, so daß nun Gott ἱλεως verfahren kann (Ebr. 2, 17. vgl. 8, 12), d. h. dem Sünder, der dieser Heiligung der göttlichen Rechtsordnung persönlich sich anschließt, die **Gnade rechtmäßig zuwenden kann** mit einem nun **heiligen, nicht willkürlichen Vergeben und Geben**. Es ist aber nicht zu übersehen: das Opfer, das Gott zur Zuwendung seiner Gnade bestimmt, bestimmt und giebt er selber (Röm. 3, 25); Gott soll nicht erst zu einem gnädigen Gott gemacht werden durch eine fremde Sühnung, die gnädige Gesinnung soll nicht erst in ihm hervorgebracht werden, aber seiner gnädigen Gesinnung soll durch die selbstveranstaltete Sühnung das Rechtsmittel werden, um dem in diese Sühnung persönlich eingehenden Sünder Gnade zu erzeigen. Die Sühnung ist also wohl etwas rechtlich Nothwendiges, sie ist dies aber für den Zweck der Begnadigung, nicht der Bestrafung; sie hat die Bedeutung eines Gnadenmittels, nicht eines eigentlichen Strafmittels. Das Sühnungsleiden Christi darf also nicht unter den juridischen Begriff der Vergeltung, unter den Strafbegriff subsumirt werden, sondern unter den der ethisch-gerechten, der heiligenden Vermittlung der Gnade. So ist Jesu der Tod auferlegt nicht als Ausfluß der göttlichen Rache, als Strafleiden an der Stelle verfluchter Missethäter, sondern als Rettungsleiden, als Ausfluß göttlicher Liebe für die

Wiedervereinigung der Sünder mit Gott, für die Versöhnung. Zum Zweck gerechter Gnadenerweisung an Sünder ist für den Versöhner die freiwillige Todesübernahme unerläßlich als die der natürlichen σαρξ inhärirende Sündenstrafe: Gott handelt dabei nicht als Strafrichter, sondern sozusagen als Friedensrichter. Die Sühnung gehört daher von jeher dem priesterlichen, Gnade vermittelnden Gebiet an, nicht dem strafrichterlichen. Die Strafe hat zum Zweck die Vergeltung, die Sühnung aber die Deckung gegen Vergeltung. Die Strafe ist ein Leiden, das dem Schuldigen durch richterlichen Machtspruch auferlegt ist; die Sühnung ist ein Leiden, das von einem Unschuldigen freiwillig übernommen wird. Nicht an der Stelle der Schuldigen muß der Unschuldige strafrechtlich leiden, sondern an die Stelle des schuldigen Strafleidens setzt sich das unverschuldete Liebesleiden, das freiwillige Eingehen der Unschuld in das Leiden, das allerdings auf dem schuldigen Menschen, aber nicht auf ihm, als Strafleiden liegt. Dadurch daß der ethische Sühnbegriff durch den juridischen Strafbegriff verdrängt wurde und so Gott als rächender Richter gefaßt wurde, der erst durch die einem Unschuldigen auferlegte Strafexecution befriedigt werden soll, statt als Versöhner, der eben nicht nach dem Vergeltungsgesetz verfährt, sondern der, um zu begnadigen, das dazu erforderliche Rechtsmittel selbst gewährt, — durch diese Begriffsverwirrung ist in der Lehre von der Versöhnung und Rechtfertigung viel Uebles angerichtet worden. Alles wird aus dem Gebiet des ethischen Gerechtmachens in den juristischen Prozeß der richterlichen Bestrafung und der richterlichen Absolvirung verkehrt; die priesterliche Vermittlung wird absorbirt in der criminellen Behandlung;

in der Schrift steht aber die Liebe Gottes im Vordergrund, nicht der strafende Zorn Gottes. Indem nun aber die Gnade nicht als indifferente Auflösung der unverbrüchlichen Rechtsordnung wirkt, sondern eben in ihrem ἱλασμος die derselben entsprechende προσφορα als freiwilliges Lösemittel in sich aufnimmt, vermittelt sie die gesetzliche Ablösung vom Gericht. So wird die Wirkung auch als Lösung, λυτρωσις, bezeichnet (Eph. 1, 7. Ebr. 9, 12. 15), als Befreiung der Schuldigen von der gerichtlichen Haft auf Grund des im Sühnopfer dargebrachten λυτρον, daher die Bezeichnung ἐξαγοραν. Gal. 3, 13. 4, 5. Die Haftbefreiung unmittelbar, vom λυτρον abgesehen, bezeichnet ἀφεσις, d. h. Loslassung, nicht Hingehenlassen (Mark. 3, 29 bildet ἀφεσις den Gegensatz zum Verhaften im Gericht. Vgl. Matth. 5, 21). Endlich auch als Reinigung im rechtlichen Sinn wird die Sündenvergebung bezeichnet, sofern der richterliche Todesbann der Sünde als Schuldbewußtsein, böses Gewissen, dem reinen, mit keiner Schuld behafteten Gewissen entgegensteht. Ebr. 9, 14. 10, 22. Vgl. V. 2 ff. Das Opfer selbst, das solch sühnende, lösende oder rechtlich reinigende Wirkung hat, heißt ἱλαστηριον und λυτρον, ἀντιλυτρον. Matth. 20, 28. 1 Tim. 26. Röm. 3, 25. (Vgl. zu der St.) Die LXX gebrauchen auch ἱλασμος für Sühnopfer. Ezech. 44, 27. Amos 8, 14. Vgl. 1 Joh. 2, 2. Sofern nun die Sühnung von Gott selber eröffnet wird als ethisches Rechtsmittel für die Zuwendung der Gnade, bildet sie den Uebergang

b) zur Versöhnung (καταλλαγη, καταλλασσειν). Auf Grund der Sühnung wird ein neues persönliches Verhältniß zwischen Gott und den Menschen bewirkt. Röm. 5,

10. 11. 15. 2 Kor. 5, 18. 19. 20, *ἀποκαταλασσειν* Eph. 2, 16. Kol. 1, 20. 22. Analog dem *καταλασσειν* ist das *προςαγειν τῳ θεῳ* (1 Petr. 3, 18, vgl. Ebr. 10, 19—22), auch *ἐγγυς γιγνεσθαι* (Eph. 2, 13. vgl. V. 16), *κοινωνια* 1 Joh. 1, 3. 6. In dem *καταλλασσειν* liegt die Beziehung auf die innerliche Geschiedenheit, die zwischen Gott und der Sünderwelt stattfindet; an deren Stelle setzt sich nun neue Einigung, und zwar eine innerliche, daß es eine neue Liebesverbindung ist, wie das frühere Verhältniß Geschiedenheit im Zorn auf Seiten Gottes, in Feindschaft auf Seiten der Menschen.*)

Bestimmen wir nun

α) den Act der Versöhnung selbst näher. Die Versöhnung bezieht sich allerdings auf die Menschen als etwas bei ihnen zu Bewerkstelligendes, sofern sie Gott gegenüber *ἀπηλλοτριωμενοι και ἐχθροι* sind. Kol. 1, 21. Röm. 5, 10, vgl. Eph. 2, 16: *ἀποκτεινας την ἐχθραν*. Sie bezieht sich aber auch auf Gott, und wie wir finden werden, zuerst auf Gott. Eph. 2, 16: *ἀποκαταλλασσειν τῳ θεῳ*, 2 Kor. 5, 18 f.: *θεος — κοσμον καταλλασσων ἑαυτῳ*. Es ist dies eine Constructionsweise, die in Gott selber, in seiner eigenen Willensstellung etwas voraussetzt, das er gegen die Welt hat, nämlich seinen abstoßenden Unwillen, seinen heiligen

*) Daß diese Einigung gerade durch Sühnung geschehe, liegt nicht in dem Begriff von *καταλλασσειν* an und für sich. Vgl. 1 Kor. 7, 11. Daher kann *ἀποκαταλλασσειν* Kol. 1, 20 auch über die Erde hinaus auf die Wiedervereinigung des Alls ausgedehnt werden, was nicht durch eine Sühnung der abgefallenen Geister geschieht, sondern wie in V. 15 eben neben der in V. 14 erwähnten Sühnung für die Menschen hinzugefügt wird: durch Aufhebung ihres Welteinflusses.

Widerwillen oder Zorn, wovon bei Punkt 1. die Rede war. Diese Beziehung von *καταλλασσειν* erhellt deutlich aus Matth. 5, 23 f. Daher wird auch bei der Versöhnung das Sühnmittel namhaft gemacht in den Beisätzen: durch Jesum Christum, durch seinen Tod, sein Kreuz, sein Blut. Statt nun aber den Sündern die Sühne, die Bedingung der Versöhnung, aufzulegen, ja ohne daß diese Gott nur entgegen kommen, ist es vielmehr Gott, der von sich aus die Versöhnung mit sich selbst bewerkstelligt. Gott bringt das Opfer und zwar den eigenen Sohn für die Sünder, für seine Feinde, nicht sie bringen das Opfer. Vgl. Christl. Reden VI. Nr. 29. 2 Kor. 5, 19. 21. vgl. 1 Joh. 4, 10. Röm. 8, 32. In der Versöhnung erscheint also die göttliche Liebe nicht als bloße versöhnliche passive Liebe, nicht so, daß sie durch die Sühnung, als etwas ihr Fremdes vermittelt wäre, aber auch nicht so, daß sie gar nicht vermittelt wäre,*) sondern so, daß sie in ihrer heiligen Ursprünglichkeit als active, als versöhnende Liebe sich selbst vermittelt und dies wieder so, daß sie an den gesetzlichen Rechtsweg sich bindet und dafür den eigenen Sohn zum Opfer bringt.**) Die

---

*) Eine nur von außen vermittelte Liebe Gottes und eine gar keiner Vermittlung bedürfende sind beides extreme Fassungen.

**) Die Sühnung und die dadurch bedingte Versöhnung ist so die thatsächliche Darstellung der göttlichen Liebe. 1 Joh. 4, 19: *αὐτος πρωτος ἠγαπησεν ἡμας*, vgl. mit V. 10. Röm. 5, 8. Gott erscheint also auch der sündigen, der feindseligen Menschheit gegenüber als der, der die Liebe ist, nicht erst Liebe wird. Daher findet sich niemals der direkte Ausspruch in der Schrift: Gott ist versöhnt worden, auch nicht: Gott habe sich selber mit der Welt versöhnt; Beides würde voraussetzen, daß nicht schon vorher in Gott selber noch eine Liebe zur Welt vorhanden war; andrerseits heißt es aber auch nicht bloß schlechthin: Gott hat die Welt

Versöhnung wurzelt also mit ihrem Anfang und so mit allem, was daran hängt, in der freien ursprünglichen Fülle der göttlichen Liebeserbarmung über den Sünder, die aber eben als göttliche eine heilige Erbarmung ist. Eph. 2, 4. vgl. 1, 7.

Betrachten wir nun

β) die Versöhnungsliebe in ihrer Wirkung. Jede nicht bloß halbe Versöhnung ist nicht auf bloße Aufhebung des Zwistes gerichtet, auf Vergeben, sondern auf Wiederherstellung der persönlichen Gemeinschaft, auf neues Liebesverhältniß. Dies ist die Wirkung einer wahren Versöhnung. So geht auch die Wirkung der göttlichen Versöhnungsliebe über die bloß vergebende Liebe hinaus und wird gebende Liebe. Dies liegt eben in der *πολλη ἀγαπη*, im *πλουτος της χαριτος*. Die göttliche Versöhnung wirkt nicht bloß negativ, lösend den richterlichen Todesbann der Sünde, enthebend der Zornesenergie, oder vergebend, sondern sie wirkt dies eben, weil sie positiv ist, friedestiftend ist (*ἀποκαταλλαξαι* — *εἰρηνοποιησας* Kol. 1, 20), und es tritt daher an die Stelle des Lebensgegensatzes zwischen Mensch und Gott eine neue Lebenseinigung. Eph. 2, 15 f. Die die Sündenvergebung vermittelnde Sühnung ist selbst nur ein Act der positiv wirkenden, der friedenstiftenden Versöhnung, und in Kraft der angenommenen Versöhnung, oder als Versöhnte, treten die bisher dem göttlichen Leben Entfremdeten aus dem Tode ins Leben, aus der Getrenntheit von Gott,

---

versöhnt, als ob nur auf Seiten der Welt von der göttlichen Liebe etwas wegzuräumen gewesen wäre, sondern der präcise Ausdruck ist eben der: Gott hat die Welt versöhnt mit sich selber, weil seine Liebe in seinem eigenen Verhältniß zur sündigen Welt den gerechten Gegensatz ausgleicht, und so die Welt mit sich selber neu geeinigt hat.

in welcher der Tod haftet, in eine Liebesgemeinschaft mit Gott, in welcher das Leben liegt; sie sind Geliebte Gottes, nicht bloß Verschonte oder nicht Gerichtete, und sie erwiedern nun seine Liebe, nachdem dieselbe ihnen ins Herz gedrungen ist; kurz: sie sind nun Kinder der Liebe statt Kinder des Zorns. Röm. 5, 10 f. 18. Kol. 2, 13. Eph. 2, 3—5. 12—16. 4, 18. 32. 5, 1. 1 Joh. 4, 9—11. 19 ff. mit 3, 14. Diese ganze neue Lebensbegabung folgt nicht erst der Versöhnung nach, wenn sie in einem Subject eingetreten ist, durch eine außer ihr liegende Zuthat Gottes, und alle die Lebensfülle, die in der Liebe Gottes bis in die Zukunft hinein erst noch zu erwarten ist, ist nur die organische Entwicklung der geschehenen und empfangenen Versöhnung, d. h. die Frucht der Versöhnung, nicht ein bloß äußerlicher Nachtrag oder eine Zugabe. Röm. 5, 10 f. 8, 31 f. 35—39. Vgl. Eph. 2, 4—7.

Wir müssen aber von der durch das menschliche Entgegenkommen bedingten und vermittelten Wirkung der Versöhnung, von der persönlichen Wirkung unterscheiden die objective Wirkung, wonach die Versöhnung auch der noch nicht in sie eingetretenen Welt gegenüber oder der objectiven Weltsünde gegenüber eben eine Welt-Versöhnung sein soll. Wie bewirkt sie dies? Schon dadurch, daß Gott in Christo eine Versöhnung einleitet, wird der Welt ohne ihr Wissen, Wollen und Thun eine Nichtzurechnung der Sünde zu Theil (2 Kor. 5, 19), sie wird nicht gerichtet, sondern wird für das Heil conservirt, ja neu präparirt. 2 Kor. 5, 19. Und wie die Sünde in der menschlichen Natur einen objectiven Bestand hat ohne des Menschen

persönliches Thun, als kosmische Sünde, Weltsünde, ebenso hat in der Christusnatur die Versöhnung ihren objectiven Bestand als Weltversöhnung. Wie ferner die objective Sünde durch ihre eigene Einwirkung auch ohne Wissen und Wollen der Menschen ihr Verderben in die Natur bringt, ebenso muß die objective Versöhnung in Christo ihr Heil in die Person bringen, und dies geschieht durch eigene Energie, durch eine *διακονια της καταλλαγης*. 2 Kor. 5, 18. Eph. 1, 8 ff. Geht von der Natursünde ein *ἐξελκειν* und *δελεαζειν* (Jak. 1, 14) aus, so von der Versöhnung ein göttliches *καλειν* (Luk. 14, 16. Joh. 6, 44) und ein *ἑλκυειν*. Joh. 12, 32. 2 Kor. 5, 18. Dies geschieht durch ein aller Creatur bestimmtes Evangelium, als Organ der *καταλλαγη*; da es sich aber um Versöhnung des Menschen, um freie Einigung handelt, tritt es nicht als zwingende Macht auf, sondern bei aller Energie des göttlichen *καλειν* ist die freie Aneignung dem Einzelnen überlassen, damit die Versöhnung persönlichen Bestand erhalte. Nur indem die Versöhnung im Mittler vollzogen ist als objectiver göttlicher Vereinigungsact mit der Welt und indem sie ihre Administration in der Welt organisirt hat, kann gesagt werden: Gott habe in Christo die Welt mit sich versöhnt, habe sie wieder durch seine Versöhnungsthat in Christo in seine factische Liebesgemeinschaft aufgenommen, obgleich die Welt in sich selbst noch nicht versöhnt ist, so daß Alle schon persönlich in der Liebesgemeinschaft ständen. Deßhalb heißt auch die Welt selber nie versöhnt mit Gott. Versöhnte sind erst die Individuen, die die in Christo realisirte und administrirte Versöhnung Gottes sich aneignen und in Folge dieser persönlichen An-

eignung Gott lieben, weil und wie er sie zuerst geliebt hat. Also erst die persönliche Aneignung vermittelt die persönliche Versöhnung, als persönliches Eigenthum, gleichwie nur durch persönliche Aneignung der objectiven Natursünde die Sündenentwicklung ins persönliche Leben sich ausbreitet.

Was folgt nun daraus in Bezug auf die Person, in der eine solche Versöhnung zu vermitteln ist? Vor Allem muß der die Versöhnung stiftende Gott der eignen Person des Mittlers immanent sein, sonst ist es ja nicht Gott, der im Mittler mit sich selber versöhnt, sondern Gott wäre der Versöhnte. Ferner, soll die Welt im Mittler bereits objectiv die Versöhnung haben, so muß der Mittler in objectiver Realverbindung mit der Welt als Ganzem stehen: er muß nicht nur überhaupt ein der Welt angehöriges Individuum sein, sondern wirkliches, organisches Haupt der Individuen, eine Centralpersönlichkeit, die in den Sündenorganismus der Welt passiv eintritt, ohne ihm activ anzugehören. Soll endlich subjectiverseits der Empfang der Versöhnung eben an die Person des Mittlers geknüpft sein, so muß in seiner Person das Gott eigenthümliche Wesen, das Geisteswesen, und das der Welt eigenthümliche, das Fleischeswesen, wirklich mit einander vereinigt sein auf dem heiligen Wege der Fleischesaufopferung an Gott. Nur so kann der persönliche Anschluß der Einzelnen an den Mittler in ihnen auch die reelle Betheiligung an der Vermittlung bewirken: nur so ist es Versöhnung. Daß nun Alles dies bei Jesus Christus stattfindet, ist theils bereits in der Lehre von seiner Person dargelegt, theils kommt es bei II zur Sprache.

Entwickeln wir nun näher

c) was die Versöhnung zu ihrer Bestimmung und Wirkung im persönlichen Leben hat, oder was sie im Subject zum Ziel hat und hervorbringt. Alles dies wird genannt *δικαιουσθαι* und *δικαιοσυνη* (Röm. 5, 9 f. 17: *δωρεα της δικαιοσυνης*, vgl. V. 15 und 21. 1 Petr. 2, 24: *τη δικαίοσυνη ζην*), und zwar heißt es eine Gottes-Gerechtigkeit (*δικαιοσυνη θεου*) im Gegensatz zur eigenen, d. h. eben zu der den Menschen als solchen möglichen und zukommenden Gerechtigkeit. 2 Kor. 5, 21. Röm. 1, 17. 3, 21 vgl. 2 Petr. 2, 21. Daß es eine wirkliche eigene Gerechtigkeit giebt, siehe Phil. 3, 6. 9.*) Vgl. außer m. Erklärung des Römerbriefs m. Leitfaden § 31. Hier nur soviel: die Ge-

*) Bemerkung v. J. 1876. Es ist traurig, daß, sobald die Rechtfertigung zur Sprache kommt, auch der Parteigeist und die Ketzerriecherei sich in Position setzt; dies namentlich mir gegenüber.

Für meine Person kann ich mir das schon gefallen lassen —, ich gebe, was ich nach getreuer Forschung im göttlichen Wort begründet finde, wie dem Unglauben, so dem Glauben gegenüber; und darüber entscheidet kein menschlicher Tag, dies um so weniger, da eine gründliche, unbefangene Prüfung des Ganzen meiner Lehre nach dem Ganzen der Schriftlehre mir noch nicht vorgekommen ist. Mit herausgegriffenen einzelnen Schriftausdrücken, die mit heilig gehaltenen hundertjährigen Vorstellungen übersponnen sind, und die man letzteren bestmöglich zu accommodiren sucht, gelangt man nimmermehr zu dem reinen und vollen Begriff der viel älteren Schriftwahrheit. Ich habe das Einsamstehen und Verurtheiltwerden in diesen und anderen Punkten ertragen gelernt, — aber um Ihrer selbst willen bitte ich Sie, ohne Voreingenommenheit und Vorurtheil meiner Darlegung zu folgen, und meiner Versicherung zu glauben, daß ich von Anfang an nicht aus Opposition zu der Kirche zu meinen Resultaten gelangt bin, sondern aus diesen zur unerwünschten Opposition, weil für mich der Grundsatz gilt: „ich kann nichts wider die Wahrheit." Mißverständnisse soviel möglich wegzuräumen, habe ich mich bemüht, vgl. m. Erklärung des Römerbriefs namentlich über *δικαιοσυνη θεου* I. Bd. S. 80 ff. *δικαιουσθαι* S. 217 ff. und den Excurs S. 327 ff., ferner meinen Leitfaden, § 31. 1. Anm. 2. II. Aufl. S. 186 ff.

nitivverbindung δικαιοσυνη θεου Röm. 1, 17 kann sowenig als die dabeistehende Verbindung δυναμις θεου V. 16, ὀργη θεου V. 18 etwas bloß von Gott Geltendes bezeichnen, sondern nur, wie δυναμις und ὀργη θεου, etwas Gott Eigenes, das sich aber von ihm aus wirksam macht, offenbart, daher auch Phil. 3, 9 die Wendung: ἡ ἐκ θεου δικαιοσυνη; diese Gott eigene und von ihm ausgehende Gerechtigkeit offenbart sich eben im Evangelium nach V. 16 als δυναμις θεου, declarirt sich also nicht nur, sondern macht sich wirksam und zwar εἰς σωτηριαν, als rettende, heilwirkende Gotteskraft, dies für den Glaubenden, oder 3, 22 in die Glaubenden hinein, und die Folge dieser in die Glaubenden hinein sich offenbarenden Gottesgerechtigkeit ist, daß der Mensch als ein vom Glauben aus Gerechter lebt. 1, 17. Die dem Glauben zu Theil werdende Gottesgerechtigkeit wirkt also als belebende Gotteskraft, daher 5, 18 der Ausdruck δικαιωσις ζωης, womit zu vergleichen 6, 13: ἐκ νεκρων ζωντες und 4, 25 die Verbindung der δικαιωσις unmittelbar mit der Auferweckung Christi. Was nun so die Schrift oder Gott einheitlich verknüpft, darf der Mensch nicht scheiden oder zerstückeln. Diesem Begriff entsprechen auch die johanneischen Bestimmungen Joh. 3, 16 f. 5, 24, indem mit dem Glauben der Eintritt aus dem Tod ins Leben verknüpft wird, so daß das ewige Leben Eigenthum ist, realer Besitz (ἐχειν) ist, ein persönliches Gerettetsein, σωθηναι. Auf derselben Anschauung beruhen auch die näheren paulinischen Bestimmungen Eph. 2, 5—8 und Kol. 2, 13, wo das Heil, welches die Gnade ohne Verdienst der Werke und alle Sünden erlassend schenkt, als Lebendigmachen bezeichnet ist.

Die zu bewirkende Gerechtigkeit des Subjects beruht also auf einer mittelst des Evangeliums dynamisch belebenden Wirksamkeit der göttlichen Gerechtigkeit zur Rettung der sündigen Menschen, und wird daher als *δικαιουν*, als göttlich Gerechtmachen bezeichnet Röm. 3, 26. 30, wo auch Luther sich gedrungen fand, „gerechtmachen" zu übersetzen. Darin faßt sich V. 26 das Ganze der *φανερωσις* der Gerechtigkeit Gottes V. 21 in seiner Wirkung zusammen, die Bedeutung der *δικαιοσυνη* in Christo; ob nun da oder dort *δικαιοσυνη* außerhalb der Offenbarung in Christo einen geringeren Umfang habe, beweist für letztere nichts. Dazu kommt die weitere Bestimmung, daß dieses Gerechtmachen, indem es eben in eine sündhafte Persönlichkeit eintritt (*εἰς παντας τους πιστευοντας* V. 22 mit der Bemerkung V. 23 *παντες ἡμαρτον*) als freie Gnadenbegabung stattfinde, nicht als Belohnung eines sittlichen Verdienstes. Das *δωρεαν δικαιουσθαι τῃ χαριτι* Röm. 3, 24 wird Röm. 5, 15 ff. ausdrücklich bezeichnet als *χαρις και δωρεα*, als *δωρημα*, zusammengefaßt als *χαρισμα εἰς δικαιωμα, δωρεα της δικαιοσυνης*, so daß ein *περισσευειν εἰς τους πολλους*, ein Einfließen, Uebergehen in die Subjecte, und ein *λαμβανειν* von Seiten der Subjecte stattfindet, ein hinnehmendes Empfangen (vgl. *κατελαβεν* Röm. 9, 30. Phil. 3, 12, und zu *δωρεα* vgl. Eph. 2, 8, wo das *χαριτι ἐστε σεσωσμενοι* erklärt wird durch *θεου το δωρον*. Soll nun diese Wirkung, d. h. das dynamische, das begabende Eingehen der Gerechtigkeit Gottes in die glaubende Person aus der versöhnenden Vermittlung hervorgehen, so muß dieser auch die Gerechtigkeit Gottes wie

die Liebe Gottes immanent sein, oder vielmehr es muß in der Liebe oder Gnade auch die Gerechtigkeit Gottes Inhalt der Versöhnung sein, und mit derselben sich so real mittheilen, daß die Gerechtigkeit Gottes auch im versöhnten Subjecte ihren eigenen Namen behaupten, als Gerechtigkeit Gottes prädicirt werden kann, wie dies 2 Kor. 5, 21 geschieht. Ist nach dieser Stelle der Zweck der Versöhnung, daß wir Gerechtigkeit Gottes werden, so ist damit eben etwas bezeichnet, das wir selber in unserer Person werden sollen, wie, wenn es heißt: Christus ist Fleisch geworden, ist unsere Versöhnung, ein Fluch für uns geworden, eben damit die Sache in seine eigene Person verlegt wird: in sich ist er das geworden. Sollen wir ferner in Christo Gerechtigkeit Gottes werden, so ist eine innere Verbindung mit Christo dabei vorausgesetzt. So stellt sich auch Paulus Phil. 3, 9 dar als *ἐχων*, als besitzend *την ἐκ θεου δικαιοσυνην* auf Grund des Glaubens, in welchem er eben das Innesein in Christo beständig festhält. Dieses persönliche Gerechtwerden in Christo, indem es auf göttlichem Gerechtmachen beruhen soll, wird so selbstthätig von der Versöhnungsgnade bewirkt, daß es auf Seiten der Sünder nur eines hinnehmenden Empfangens dieser Gerechtigkeit Gottes bedarf, *λαμβανειν* Röm. 5, 17, *καταλαμβανειν* 9, 30, vgl. Phil. 3, 12. Eben um dies Empfangen der Gerechtigkeit zu ermöglichen, bietet die göttliche Gnade ebenso eine *διακονια της δικαιοσυνης* (eine spendende Administration) dar für die Sünder, wie sie eine *διακονια της καταλλαγης* darbietet. 2 Kor. 3, 9. vgl. 5, 18. So sind denn auch Gerechtfertigte und Versöhnte, *δικαιωθεντες* und *καταλλαγεντες* nicht zweierlei, sondern

dieselben Personen zumal (Röm. 5, 9 f.), und Gerechtfertigte können die Gläubigen nicht in einem anderen Sinne heißen, als sie auch Versöhnte heißen. Versöhnte sind sie noch nicht, solange sie persönlich Feinde Gottes sind, sondern dadurch, daß die versöhnende Liebe Gottes in ihr Herz eingegangen ist, geistige Realität in ihnen geworden ist, nicht ihnen bloß zugerechnet ist (Röm. 5, 10. vgl. V. 5), — dadurch ist auch Liebe zu Gott ihre Gesinnung geworden. Röm. 8, 28. Feinde sein, und Versöhnte sein steht Röm. 5, 10 einander gegenüber (vgl. Kol. 1, 21 f.), und wenn es dort heißt: „als Versöhnte werden wir gerettet werden in Christi Leben," so ist dies eben die Hoffnung, die V. 5 dadurch begründet wird, daß die Versöhnungsliebe Gottes durch den verliehenen heiligen Geist in die Herzen ausgegossen ist. Letzterem entspricht das: „als Versöhnte" V. 10, wie das: „wir werden gerettet werden in Christi Leben" der Hoffnung V. 5 entspricht.

Gleicher Weise nun sind auch in Christo Gerechtfertigte nicht solche nur, denen die göttliche Gerechtigkeit in Christo bloß durch ein göttliches Urtheil zugesprochen ist, oder ins Bewußtsein gebracht ist, wobei sie noch persönlich *ἀδικοι* sind, sondern bei denen in der Glaubensverbindung mit Christo die gerechtmachende Gerechtigkeit Gottes in Christo, wie bei den *καταλλαγεντες* die versöhnende Liebe, eben mit Verleihung des heiligen Geistes im Herzen, im innersten Selbst geistige Realität, geistiges Eigenthum geworden ist, daß sie *δικαιοι* sind. Die *ἀδικια* ist so wenig noch ihre Herzensbeschaffenheit, ihr persönlicher Charakter, als die Feindschaft gegen Gott bei *καταλλαγεντες*, daher bildet Röm. 5, 8 f. *δικαιωθεντες* den Gegensatz zu *ἁμαρτωλοι ὀντες*, wie

V. 10 καταλλαγεντες zu ἐχθροι ὀντες. Bei solcher geistigen Realität im Herzen ist aber weder die Liebe noch die Gerechtigkeit schon als eigene Tugend gedacht oder gar als eigenes Werk, sogenannte justitia vitae. Dies soll Beides erst werden durch die ethische Selbstthätigkeit und Entwicklung der δικαιωθεντες und καταλλαγεντες auf Grund der Rechtfertigung. Dies aber, die δωρεα, wie die Schrift sagt, die Begabung oder die Anlage und Grundlage, ohne welche jene ethische Entwicklung der Liebe und der Gerechtigkeit dem sündigen Menschen gar nicht möglich ist, wird eben mit dem göttlichen καταλλασσειν und δικαιουν real, nicht bloß ideal gesetzt im Herzen, und gerade das reale Geben und Setzen, das Schöpferische unterscheidet in allen Beziehungen die neutestamentliche Gnade von den bloßen verheißenden Declarationen des Alten Testaments. Daher wird die göttliche Gnade mit ihrer Gerechtigkeit, wie sie dem Subject durch den Glauben wieder zu Theil geworden ist, eben bezeichnet als χαρισμα (Röm. 5, 16), was immer die im gläubigen Subject real gesetzte Gnade, die Gnadengabe bedeutet, nicht bloß eine declarirte Gnade oder ein Gnadenbewußtsein. So ist auch das Röm. 5, 16 dem χαρισμα gegenüberstehende κριμα, wie es von Adam ausgieng, nicht eine bloße Gerichtsdeclaration über den sündigen Subjecten, sondern ist das Todesgericht, das von der ersten Sünde an in den Subjecten, im Innern ihrer Natur, im Fleisch wirksam ist; so ist das χαρισμα wirksame Gnade im Geist, und zwar Leben wirkend, wie das κριμα Tod wirkt. Röm. 6, 23. Auch die Sünde steht dem Menschen schon vor seiner persönlichen Sündenentwicklung, oder vor seinen bösen Charaktereigenschaften und Werken gegenüber

nicht bloß als eine ihm äußerliche historische Thatsache, oder wird ihm nur als Adams Sündenthat äußerlich zugerechnet, vielmehr durch die natürliche Geburt von Adam her ist die Sünde in der Menschennatur hypostasirt als Sündenanlage oder Same, also als organisches Princip, und darin liegt die einheitliche Grundlage, die Naturdisposition für das Sterben und das Sündigen der Subjecte, oder die gerichtliche und die demoralisirende Energie der Sünde. So ist nun im versöhnten und gerechtfertigten Subject, d. h. in dem mit Gott in Christo Geeinigten, der den Menschen sündig machenden adamitischen Sünde, dem Princip des individuellen Sterbens und Sündigens, entgegengesetzt die den Menschen gerechtmachende göttliche Gerechtigkeit, als Princip des individuellen ewigen Lebens und des individuellen Gerechtwerdens. Und wodurch ist dies bewirkt? Die Sündigkeit des Menschen ist begründet als Naturanlage in der adamitischen fleischlichen Geburt; so nur durch eine neue Geburt, durch die geistige Geburt aus Gott wird eine neue **Naturanlage** der Gerechtigkeit aus Gott im gläubigen Menschen gesetzt (neben der alten Sündenanlage), mit einer von der demoralisirenden Macht und von dem Gericht der Sünde befreienden Energie. Dies spricht kurz Röm. 8, 1 f. aus: das *ουδεν κατακριμα τοις ἐν Χριστῳ Ἰησου* bezeichnet doch eben dies, was man zur Rechtfertigung rechnet, und was ist dabei vorausgesetzt? Das, was V. 2 eben mit *γαρ* als Begründung angiebt: „denn das Gesetz des Geistes des Lebens in Jesu Christo hat mich frei gemacht vom Gesetz der Sünde und des Todes," — der unsittlichen Macht (*νομος*) des tödtenden Sündenprincips im

Fleische (Cap. 7) ist die davon befreiende, also sittlich wirkende Macht des christlichen Lebensgeistes gegenübergestellt; vgl. Tit. 3. 5—7: *δικαιωθεντες*, im Gegensatz zu V. 3. *ἡμεν ἀπειθεις* u. s. w., sind wir geworden durch *παλιγγενεσια πνευματος ἁγιου*.

Einheitlich ist Beides: wie in der Sünde das Sterben liegt, so in der Gerechtigkeit das Leben. Röm. 8, 10. Mit dem Sündigen trat das Sterben bei Adam ein, die Todesmacht in seine Natur, mit der neuen Gottesgerechtigkeit tritt das Leben in den Gläubigen.

Die Wirkung der göttlichen Heilsgerechtigkeit im Menschen ist eben daher theils negativ, theils positiv, nämlich so: einmal der Gerichtsbann der Sünde, die strafrechtliche Todesentwicklung; nicht die physische, das *κατακριμα* ist bei dem gerechtfertigten Menschen gänzlich gelöst und aufgehoben (Röm. 8, 1), dies, weil er die richterliche Gerechtigkeit Gottes, wie sie ibid. V. 3 im Mittler eben durch Richten der Sünde die Sünde sühnt, also den Sühntod Christi (4, 25) in sich aufgenommen hat. Daran schließt sich dann eben, daß die Gerechtfertigten mit Christo Gestorbene und Begrabene heißen: Röm. 6, 2 ff.*) Die positive Wirkung der Heilsgerechtigkeit aber besteht darin, daß principiell eine neue Lebensentwicklung mit stetiger Fortbildungskraft gesetzt ist, welche einen sittlichen Charakter hat und zwar den göttlich-sittlichen, den der gött-

---

*) Daher auch der Ausdruck: im Herzen besprengt mit Jesu Blut, womit die innere Grundlage gegeben ist für die fortdauernde Aneignung der Todeskraft Christi oder der Reinigungskraft seines Bluts auch gegenüber den noch vorkommenden Sünden. Daher: Phil. 3, 9 f. 1 Joh. 1, 7.

lichen Gerechtigkeit, nicht den alten Sündencharakter, oder nur den natürlich moralischen Charakter, — dies weil in der Glaubensverbindung mit Christus dieser zugleich als der Auferstandene wirksam wird, oder die Gerechtigkeit Gottes, wie sie in Christi Auferweckung denselben im Geiste gerechtfertigt hat eben durch Organisirung des neuen geistigen Lebens. Röm. 4, 24. 8, 1 f. vgl. 1 Tim. 3, 16. Damit, nicht ohne dies, ist auf Grund des Sühnungstodes eben die *δικαιωσις* vollzogen. Röm. 4, 25. Hieran schließt sich, daß die Gerechtfertigten mit Christo Lebendiggemachte und Auferweckte heißen und zwar für den Wandel in einem neuen Leben. Eph. 2, 5 ff. Röm. 6, 2 ff. Durch die Rechtfertigung wird dann allerdings nicht unmittelbar ein neues subjectives Verhalten gesetzt, ein Gott genügendes gerechtes Verhalten, sondern ein Gott genügendes gerechtes Verhältniß des Subjects zu Gott, aber nicht bloß ein judicielles Verhältniß jenseits des Subjects, sondern ein reelles Verhältniß zu Gott im Subject, ein immanentes gerechtes Personverhältniß zu Gott in Christo, als Grundlage, als Natur-Disposition für ein entsprechendes gerechtes Verhalten, wie durch die Erbsünde ein immanentes sündhaftes Personverhältniß zu Gott gesetzt ist, als Grundlage eines sündigen Verhaltens des Subjects. In der Rechtfertigung, als göttlicher Begründung eines gerechten Verhältnisses im Menschen zu Gott, liegt also allerdings zunächst ein absolvirender Act, die Entbindung aus dem strafrechtlichen Verhältniß zu Gott, die *ἀφεσις*, die *ἀπολυτρωσις*, aber nicht durch eine bloße

Declaration, als Freisprechung, sondern es ist eben wirkliche Befreiung und Loslassung (ἀπολυτρωσις und ἀφεσις), eine dynamische Entbindung oder Absolvirung durch eine principielle Mittheilung der Gerechtigkeit aus Gott als δωρεα, und so auf einer reellen Grundlage. Darauf hin nämlich erfolgt diese Entbindung, oder Absolution, daß die mittlerische Gerechtigkeit Christi, sein δικαιωμα, principiell im Subject Realität erhalten hat (oder Wurzel gefaßt hat) durch selbstthätige Aneignung im Glauben, und daß sie, die objective Gerechtigkeit Christi, nicht der Glaube als subjectives Sein oder Thun, nun eben als göttliches Princip reell des Menschen Eigenthum ist. Damit ist denn auch positiv bei dem gläubigen Subject nicht eine bloße Gerechterklärung erfolgt, sondern eine Gerechtstellung, Zurechtstellung, eine ἐπανορθωσις ἐν τῃ δικαιωσυνῃ (2 Tim. 3, 16), dies durch die Eingliederung in den Mittler (daher Röm. 8, 1 τοις ἐν Χρ. Ι.) und eben dadurch in die Gerechtigkeit des Mittlers. Von Adam aus ist durch Fleisches-Connex die Sünde etwas im Menschen Wohnhaftes geworden (ἐνοικουσα), fleischlicher Naturhabitus, ehe sie eigener Willenshabitus und eigene That durch Sündigen in der Aehnlichkeit mit Adam geworden; von Christus aus wird durch Geistes-Connex die göttliche Gerechtigkeit im Menschen wohnhaft, wird geistiger Naturhabitus, ehe noch die neue, in Christo dargestellte Gerechtigkeit bei dem Menschen ethische Eigenschaft, persönlicher Charakter geworden ist, ehe der Glaube selber Gutes gethan hat in der Aehnlichkeit Christi, d. h. Gutes, welches dem ewigen Leben entspräche. Letzteres nun gehört in die Ethik. Vgl. dort, namentlich I. S. 119 ff. II. S. 6 ff. Vgl. auch m.

Erklärung des Römerbriefs, insbesondere den Excurs zu Cap. 2, 13 über δικαιουσθαι, da man sich für den forensischen Begriff der Rechtfertigung gerne auf diese Stelle beruft, und sie gerade zur Berichtigung von mancherlei Falschem dient. S. dort Bd. I. 217 ff. Lesenswerth ist ein Tractat von Tersteegen über Rechtfertigung, obgleich nicht ganz präcis biblisch.

II. Die neue Bundesvermittlung, wie sie objectiv in Christus verwirklicht ist durch eine göttliche Weltversöhnung.

Es kommen hier nach dem vorigen Lehrpunkt die drei Fragen in Betracht:

1. wie Christus in seiner eigenen Person befähigt ist, die Versöhnung als göttliche That zu organisiren, für die Welt und in die Welt hinein, wiefern er also zu Gott und zur Welt in den entsprechenden Beziehungen steht.

2. Wie sich in ihm die innere Grundbedingung der Versöhnung vollzieht, nämlich die Sühnung der Weltsünde in Form des Opfers, endlich

3. wie sich in ihm das Wesen der Versöhnung realisirt, nämlich die einheitliche Selbstvermittlung der göttlichen Liebe und Gerechtigkeit mit der Sünderwelt, und zwar als Anfang eines Heilsprozesses, der in das ganze Weltsystem eingreift, und dessen subjective Verinnerlichung nur durch Reception bedingt ist. Vgl. Lehrwissenschaft S. 584 ff. II. Aufl. S. 538 ff. Leitfaden § 30.

1. Sollen wir uns Christus als Mittler zwischen Gott und Menschheit denken in dem Sinn, daß einerseits Gott

selber in ihm der mit sich selbst versöhnende ist, andrerseits für die Menschenwelt schon ohne ihr individuelles Wissen und Thun die Versöhnung besteht, so daß Jeder in sie eintreten kann, so muß in seiner Person sowohl das göttliche Selbstleben (die θεοτης) als das menschliche Gesammtleben als Lebenswahrheit, als Realität vorhanden sein. Nach den Vorbemerkungen zu diesem unserm dritten Lehrstück ist vermöge des dynamischen Grundverhältnisses zwischen Gott und Welt sowie vermöge desselben Verhältnisses zwischen Gattung und Individuum auch eine Zusammenfassung sowohl der göttlichen Offenbarungsfülle als auch des menschlichen Gattungslebens in einer Centralpersönlichkeit denkbar, wenn nämlich die letztere, wie dies eben bei Christus nach der biblischen Christologie vorausgesetzt wird, gebildet wird durch den göttlichen Geist im menschlichen Fleisch, weil der Geist die centrale Lebenskraft ist. Vgl. S. 496 ff. Ferner nach § 23 hat Christus auf Grund seiner mittlerischen oder bestimmter seiner gottmenschlichen Naturanlage, die § 22 behandelt ist,*)

*) Stellen wir uns die christologischen Momente kurz zusammen, die uns die mittlerische Beziehung Christi zu Gott und Menschheit als eine durchaus reelle erscheinen lassen. — Wir müssen vor Allem sein vorzeitliches Verhältniß zu Gott und Welt festhalten, um einzusehen, wie demselben auch sein mittlerischer Beruf in der Menschheit entspricht. Dieser mittlerische Beruf wird in seiner Person nicht auf ein geschöpfliches Einzelwesen übertragen, sondern in der Natur des Logos ist Christus schon der uranfängliche Vermittler zwischen Gott und Welt durch alle Zeiten und durch alle Bildungsformen des Lebens hindurch. Er ist Gleichbild Gottes und Urbild der Welt. So gehört er als ursprünglich-organisches Haupt, das Alles zusammenfaßt, das Göttliche und das Creatürliche der Welt, dem Weltsystem an, und dieses gehört ihm an als ursprünglich-organisches Eigenthum. Als Gleichbild Gottes repräsentirt er Gott in sich

alle wesentlichen Bezüge des Menschenlebens sich angeeignet und hat sie in seiner eigenen Person mit dem Göttlichen vermittelt in sittlich freier Entwicklung. Das Verhältniß also, in welchem der biblische Christus zu Gott und zur Menschheit steht, ist nach keiner der beiden Seiten ein bloß äußerliches; es ist nicht durch die bloße Vorstellung die göttliche Gegenwart und Wirksamkeit, sowie die Vertretung der Menschheit in ihn hineinzulegen, vielmehr von vornherein, ehe er in Leiden und Sterben sein Mittlergeschäft zwischen Gott und Menschheit antritt, ist die Vermittlung des Göttlichen und des Menschlichen in ihm selber als substantielle Lebenswahrheit gesetzt und durchgebildet. Darum wirkt auch, was er wirkt, Gott selber, und was er leidet, leidet die Menschheit; was er empfängt von Gott,

---

selbst in Lebenswahrheit und ebenso wieder als Urbild der Menschheit ist er selbst repräsentirt im eigenthümlichen Lebenstypus der Menschheit, in ihrer göttlichen Abbildlichkeit. Und weiter, indem er selbst auch Fleisch geworden ist, repräsentirt er wieder in sich die Menschheit nicht nur, sofern sie schon im Grund ihres Lebens ihm angehört, sondern nun auch wie sie entfremdet ist ihrem göttlichen Lebensgrund, in lebenswahrer Gleichartigkeit mit ihrem sündlichen Naturtypus. So verschlingt er seine Göttlichkeit in ihre gegenwärtige organische Basis, in das Fleisch, und in der Centralmacht des Geistes, der das ganze Lebensgebiet durchwebt, concentrirt er das ganze Geflecht des Menschenlebens in seiner Person. Vermöge dieser tief-organischen Cohärenz kann er einerseits die volle Zuständlichkeit des Menschenlebens in sich aufnehmen, also namentlich die im Fleische organisch gewordene Todesmacht der Sünde, ihren ganzen eingefleischten Gerichts- und Leidenstypus, und vermöge seiner übermächtigen sittlichen Geisteskraft, die er in sich entwickelt hat, überwinden. Anderseits kann er das Leben des Geistes, das er nun so im eigenen Fleische organisirt hat, von sich aus unter den entsprechenden Bedingungen hineinleiten und durchbilden im menschlichen Lebensorganismus. Vgl. Lehrwissenschaft S. 395 f. 463 ff. II. Aufl. S. 368 f. 429 ff.

gilt der Menschheit, was er erwirbt, erwirbt er der Menschheit als seinem organischen Eigenthum.

In diesem organischen Zusammenhang Christi theils mit dem göttlichen Wirken, theils mit dem menschlichen Sein oder Zustand kann und muß namentlich sein Todesleiden die sühnende Stellung einnehmen, wie sie unter I. erörtert worden ist.

Nachdem die Heilssubstanz in Christus d. h. nachdem das göttlich-geistige Leben in seiner fleischlichen Bindung völlig gereift war, hat derselbe auch in das Gericht des Fleisches einzugehen, wenn dieses Gericht ebenso rechtskräftig als heilskräftig aufgelöst werden soll. Die neue, gottmenschliche Lebensform in Christus muß eben die Grundveste der physischen und moralischen Welt, die Grundbedingung ihres ganzen Entwicklungsorganismus d. h. sie muß die Gerechtigkeit nach allen Beziehungen sich gewinnen, so daß die gerechte Weltanlage, die in ihrer heiligen μαθεσις (oder Mathematik) unter dem Druck der Sünde eine reagirende Todesmacht geworden war, wieder eine Lebensmacht wird, welche Sünde und Tod ausstößt. Als Mittler des neuen Lebens für Sünder und für die Sündenwelt muß denn Christus mit seiner Persönlichkeit eintreten in die strafende Energie der das Bestehen der Sünde negirenden Gerechtigkeit, in das Gericht der Sünder, wie es mit Todesmacht die bestehende Weltordnung durchwaltet; und muß eben darin die göttliche Gerechtigkeit als neue Liebesmacht und Lebensmacht für sich gewinnen, um von sich aus in der göttlichen Grundordnung des Weltlebens eine neue Lebensordnung zu organisiren, durch welche Gott in der Welt, und die Welt in Gott ge-

heiligt wird. Alles das sind schöpferische Thaten eines Heiligen, denen kein sterblicher Sünder gewachsen ist.

Gehen wir nun näher darauf ein:

2. Wie sich in Christus die Sühnung der Weltsünde vollzieht, indem er als Mittler in das Todesgericht der Sünde eintritt?

Dies geschieht nach dem bisher über die Sühnung Entwickelten nicht durch die bloße Aeußerlichkeit des Leidens und Sterbens; es beruht vielmehr vor Allem auf der innern Seite desselben, auf dem geistig-freien, aber realen Zusammenhang des Todes Christi theils mit dem göttlichen Willensgesetz, theils mit dem sündigen Lebenszustand der Menschen (vgl. S. 580 ff.). Das Todesleiden Christi ist nämlich weder begründet in einer persönlichen Schuld desselben, noch in der allgemeinen Naturnothwendigkeit, noch in irgend einer äußern Nöthigung und Ueberwältigung (vgl. S. 555 ff.); es resultirt vielmehr aus dem ewigen Weltregierungsplan Gottes (Act. 2, 23. 4, 27 f.), d. h. aus dem göttlichen Willen, wie er in Christus theils von Ewigkeit her mit den Menschen sich vermittelt, theils seiner heiligen Consequenz gemäß namentlich mit Sündern sich vermittelt. Diesem nach wird das Leiden Christi dargestellt als eine **Wirkung Gottes**, in welcher Gott sein Willensgesetz als Gesetz der Gerechtigkeit an der Sünde vollzieht, so 2 Kor. 5, 21. Gal. 4, 4. vgl. 3, 13 und Röm. 8, 3. 3, 25. Diese göttliche Todesbestimmung nimmt aber Christus in sich auf als Sündloser, freiwillig in der freien Kraft des Geistes, nicht im Muß des Fleisches. Es ist ihm Vatergebot, d. h. göttliches Liebesgesetz,

das er vollzieht in der pünktlichsten Liebesunterwerfung unter den offenbarungsmäßigen Ausdruck des göttlichen Willens in der heiligen Schrift. Luk. 22, 22. Joh. 10, 15. 18. 14, 31. Luk. 24, 44—46. So entfaltet Christus einen **freien Geistesgehorsam**, der das eigene unbefleckte Selbst zum Opfer bringt dem göttlichen Weltregierungsgesetz, wie dieses den Sündern gegenüber in heiliger Gerechtigkeit und Liebe sich bestimmt hat als Heilsgesetz für dieselben. Das Todesleiden Christi wird dem Willen und Wirken der göttlichen Liebesgerechtigkeit selbst conform und immanent. Resultirt nun aber einerseits der Tod Christi aus dem göttlichen Willensgesetz, durch jene freie Geistesaneignung desselben von Seiten Christi, so auch andrerseits ist es die **menschliche Sündenschuld**, die Christum zum Tode bringt. Beide Seiten sind verbunden in den schon angeführten Stellen: Act. 2, 23. 4, 27. vgl. Luk. 22, 22. Und zwar entwickelt sich hier die Menschenschuld, repräsentirt durch alle Factoren der Gesellschaft, durch alle Gemüthsarten und Charaktere menschlicher Bosheit und Schwachheit (s. Christliche Reden IV. Nr. 33); sie entwickelt sich ferner der vollkommensten Unschuld gegenüber, theils in der ganzen Energie und in allen Gestaltungen weltlicher Sünde, theils auch in ihrem tiefsten Grund und in ihrem äußersten Culminationspunkt, nämlich als Unglaube, und zwar als ein Unglaube, der seine falsche Passivität und seine Opposition gegen das Göttliche gegenüber seiner persönlichsten Erscheinung, seiner Gnade und Wahrheit, behauptet und sich steigert bis zu Lüge und tödtlichem Haß. Vgl. S. 558 ff. Wie aber Christus das göttliche Willensgesetz als

das, das den ganzen Prozeß bestimmt, in freiem Geistesgehorsam in sich aufnimmt, so nur diesem Willen gemäß nimmt er den Tod auch als menschliches Schulderzeugniß in sich auf, nämlich **in heiliger Liebe**, ebenso freiwillig als unschuldig (s. § 23.) In voller Unschuld und Liebe büßt er durchaus nur fremde Sünde, leidet durch die Weltsünde gerade das, was sie leiden sollte, was nur ihrer eigenen Schuld als Sold und Büßung zugehört, ein Product derselben ist. Er steht ohne alle Schuldgemeinschaft in der reellsten Leidensgemeinschaft mit dem menschlichen Sündenwirken, indem er von diesem alles Leiden in sich aufnimmt; und in dieser frei erwählten Stellung zur Welt ist er doch nur wirksam zum Besten der Sünder, wie ganz nur ergeben der göttlichen Heilsbestimmung. Röm. 15, 7. Eph. 5, 2.

Der Tod Christi vereinigt also die beiden Grundelemente eines Sühnopfers, wie wir sie kennen gelernt haben, aufs vollkommenste in sich, daß nämlich in dem Tod der göttliche Wille, respective das göttliche Recht freiwillig geheiligt wird, und daß ohne eigne Schuld fremde gebüßt wird. Das von der menschlichen Sünde ausgehende Uebelthun und das ihr strafrechtlich anhängende Leiden wird von Christus getragen zum Besten der Sünder. Christus läßt sich aber nicht nur in freiwilliger Passivität opfern wie ein „Lamm", sondern verbindet mit dem Opfer selber auch die priesterliche Function*), er opfert sich selbst. In freier That leitet er die Selbstopferung ein und heiligt so in dem den Sün-

*) So haben auch die Seinen Beides zu verbinden. Röm. 12, 1.

dern aufliegenden Sterben den Namen und das Gesetz Gottes wider die Sünde. Und indem er damit nicht einzelne Sünden Einzelner, sondern als natureller Vertreter der Menschheit die Gesammtschuld in ihrem Verhältniß zu Gott vertreten will, wirkt er nicht nur als Priester überhaupt, sondern als Hohepriester. Ebr. 5, 1. 2, 17.

Von diesen Grundzügen aus haben wir nun noch genauer zu bestimmen, *wie Christus in seinem Tod ein Opfer zur Sühnung der Welt priesterlich vollzieht?*

a) Um die *Beziehung des Todesleidens Christi zur Sünde und den Sündern* genauer zu bezeichnen, bedient sich die Schrift mehrerer Präpositionen. Sie bezeichnet es als ein Leiden δια τα παραπτωματα ἡμων Röm. 4, 25., περι ἁμαρτιων 1 Petr. 3, 18 vgl. mit Röm. 8, 3, ὑπερ ἁμαρτιων Ebr. 10, 12 vgl. mit 7, 27. Ebenso drückt ὑπερ auch die Beziehung zu den Sündern aus: Joh. 10, 12. 15. Röm. 5, 6—8. 2 Kor. 5, 21. vgl. V. 14 f. 1 Petr. 2, 21. Eph. 5, 2. Ebr. 5, 1. Endlich gebraucht sie ἀντι Matth. 20, 28. vgl. mit Mark. 10, 45 und ἀντι mit ὑπερ verschlungen 1 Tim. 2, 6. Hiernach hat das Leiden Christi die Sünde nicht bloß zur äußern Veranlassung, sondern, wie in δια mit Accus. liegt, sie bildet den innern Grund, welcher die Hingebung in den Tod bei Gott und bei Christus bestimmt. Röm. 4, 25. Ebenso bildet die Sünde bei περι den Gegenstand, von dem das Leiden ausgeht und auf den es hingeht, den es also wie zur Ursache so zum Ziel hat, dies näher bestimmt so, daß damit eine Lösung der Sünde von ihrem Strafverhältniß bezweckt

ist. Ebr. 10, 18. 26. Genauer wird in letzterer Beziehung gebraucht *ὑπερ*. Vgl. Winer, auch Harleß zu Ephes. 5, 2 und Steiger zu 1 Petr. 2, 21. Lehrwissenschaft S. 595 f. II. Aufl. 548 f. Dem *ὑπερ*, für Jemand oder Etwas, liegt als ursprüngliche Anschauung zu Grund, daß man beschützend und abwehrend sich über das Betreffende beugt, also selber an die Stelle tritt, in die Stellung eintritt. Joh. 10, 12—15. Dies ist namentlich die Grundidee beim Opfer, das zum Besten Jemandes nur durch Substitution wirken kann; die Sünde wird in der Verbindung mit *ὑπερ* aufgefaßt als etwas, dem Straflosigkeit verschafft werden muß durch eine dargebrachte Büßung, durch ein Opfer, *προσφορα*, *θυσια*. Das Leiden selbst wird aufgefaßt als strafmäßige Büßung, und dadurch als sühnendes, lösendes Opfer. Daher wird das hohepriesterliche *προσφερειν θυσιαν ὑπερ* Ebr. 5, 1 vorher 2, 17 ausgedrückt durch *ἱλασκεσθαι τας ἁμαρτιας* und daher heißt Christus als Opfer *λυτρον ἀντι πολλων* Matth. 20, 28 oder mit einem Wort *ἀντιλυτρον* 1 Tim. 2, 6. Das Wegnehmen der Sünde durch das Leiden Christi erfolgt daher nur, indem er selber als Leidender die Sünde auf sich nimmt und trägt, d. h. dadurch daß er die Sünde in ihrer Strafform auf sich nimmt, nimmt er sie weg. Beides, das Aufnehmen und dadurch Wegnehmen, ist ausgedrückt durch die johanneische Bezeichnung *αἰρειν* (Joh. 1, 29. 36. 1 Joh. 3, 5), ebenso durch *ἀναφερειν* 1 Petr. 2, 24. (Vgl. Jes. 53, 4. 12). Ebr. 9, 28. Der Begriff des Tragens oder auf sich Nehmens der Sünde in ihrer Strafform ist namentlich deutlich darin, daß das *ἁμαρτιαν αἰρειν*, *φερειν*, *κομιζειν* gebraucht wird von

Opferthieren (Levit. 16, 21 f.), sowie auch von Menschen, welche die Strafe ihrer eigenen Sünde oder fremder Sünde tragen. Levit. 19, 18. 20, 17. 19. 5, 1. Threni 5, 7. Christus heißt daher, wie auch das Sündopfer im Alten Testament, selber Sünde, nämlich eben im passiven Sinn 2 Kor. 5, 21.*) Es ist nicht die Sünde in abstracto, sondern die Sünde in ihrer menschlichen Bestimmtheit, die sie im Fleische hat, die Sünde in diesem ihrem generischen Naturprincip, welche in Christi Fleisch ihrem naturmäßigen Gerichte unterliegt, wie es sich concentrirt im Tod (Röm. 8, 3), dies zugleich so, daß das Sterben ihm entsteht aus der Lebensgemeinschaft mit den Sündern, aus ihrem Sündenwirken. Christus trägt also in doppeltem Sinn die menschliche Sünde in seinem Sterben, sofern darin eben das menschliche Schuld-Erzeugniß sich darstellt, wie das der menschlichen Sünde anhaftende göttliche Gericht. 1 Petr. 2, 24 mit V. 21 ff. Der ganzen Sündergemeinschaft aber kommt es zu gut als Leiden für sie (ὑπερ παντων), sofern er nicht nur als ein Einzelner unter den Menschen, sondern als der Eine, als der naturwahre Centralrepräsentant der Menschheit, in seiner σαρξ sich hingiebt als Lösung statt der Vielen, λυτρον ἀντι πολλων. Matth. 20, 28. 1 Tim. 2, 6. Dies ist auch die stetige Bedeutung von ἀντι, daß ein Gegenstand

*) Er trägt den Strafcharakter der Sünde an sich, wie derselbe seinen Naturausdruck hat nicht nur überhaupt in der Schwäche, Knechtsgestalt, Niedrigkeit des Fleisches, sondern namentlich in dem Leiden und Sterben des Fleisches. Er steht in der reellen Gleichartigkeit des fleischlichen Sündertodes, ja des Missethätertodes; so nimmt er die tiefste Strafsignatur des sündigen Fleisches naturwahr in sich auf, leidet den markirtesten Sündertod.

statt eines andern hingegeben wird oder dessen Stelle einnimmt. Wenn (2 Kor. 5, 14) in dem Einen Alle gestorben oder gerichtet heißen, wenn der Eine die Sühnung der Welt heißt, so kann dies nur sein, sofern in diesem Einen Alle reell befaßt, nicht bloß ideell in ihm aufgefaßt sind, dann sofern dieser Eine statt Aller das Todesgericht besteht, sofern also sein Leiden ein reell stellvertretendes ist. Das Lösen (s. oben S. 580 ff.) setzt die Sünde voraus als ein Schuld- und Strafverhältniß, das nur durch das rechtlich entsprechende Lösemittel aufzuheben ist. Es ist nun aber kein äußerlich dingliches Schuld- und Strafverhältniß, um das es sich bei der Erlösung der Menschen handelt (dies bietet nur eine äußere Analogie), sondern eine der menschlichen Natur und Persönlichkeit rechtlich anhaftende Zuständlichkeit mit dem Charakter des Leidens. So gilt es beim λυτρον keine bloß äußerliche Strafbezahlung und Ausgleichung, sondern die zur Aufhebung der Zuständlichkeit erforderliche Leistung, das persönliche Eingehen in den der menschlichen Sünde rechtlich anhaftenden Leidensstand, in den Tod. Damit nimmt der Erlöser die menschliche Schuld und Strafe reell auf sich, die allgemein menschliche Strafe, nicht eine ihm individuell zugemessene, bringt sich für die Menschheit zum Opfer dar, d. h. um ihr zu helfen, und Gott gegenüber ist es die factische Anerkennung eben der göttlichen Rechtsordnung, aus welcher der Zustand der Menschheit resultirt. Also die von Seiten des Erlösers dargebrachte Lösungsgebühr, λυτρον, d. h. die dem Recht schuldige und gerechtwerdende Leistung, das Opfer ist es, womit er sich das Recht erwirbt und den rechtlichen Weg eröffnet, um von seiner

Persönlichkeit aus innerhalb der menschheitlichen Lage die Umgestaltung zu begründen mittelst seiner gerechten Beziehung zur göttlichen Kraft und Liebe. Damit wird eine befreiende Lösung organisirt, eine Erlösung (ἀπολυτρωσις), und die so Befreiten hat der Erlöser erkauft durch seine Rechtsleistung, durch seine Aufopferung.

Entwickeln wir nun

b) die Beziehungen des Todesleidens Christi zur richterlichen Thätigkeit Gottes. Das menschliche Naturleiden überhaupt, namentlich der Tod involvirt, als ein Erzeugniß der Sünde, ein göttliches Strafverhängniß über die Sünde (κριμα, κατακριμα). Dies ist nun nicht eine bloß formelle Auffassung des Todes, die durch das positive Gesetz erst eingeführt würde; es ist vielmehr die innere wesentliche Wahrheit des Todes, die sich aus dem Zusammenhang desselben mit der Sünde und aus dem Verhältniß dieser zum göttlichen Willen als Weltgesetz ergiebt. Der Weltorganismus, wie wir früher gefunden haben, verfällt durch die Sünde einer wachsenden Todesentwicklung eben dadurch, daß der dem Weltorganismus lebendig immanente Gottes-Wille als ab- und ausstoßender Unwille mit gerechter Bemessung reagirt gegen das Sündige als ἀσεβεια und ἀνομια durch alle Stufen seiner Entwicklung hindurch. Dieses gottesgerichtliche Wesen des Todes wird durch das positive Gesetz nur zum Bewußtsein gebracht, wie auch durch dasselbe das widergöttliche Wesen der Sünde zum Bewußtsein gebracht wird. Im Bewußtsein stellt sich nun der Tod nach diesem seinem innern Wesen dar als Schuldleiden oder Fluchleiden. Vgl. S. 454 f. und S.

470 ff. In dieser seiner gottesgerichtlichen Wesenheit kann wohl der Tod einem ungeistlichen, verblendeten Menschen diesseits nicht zum Bewußtsein kommen. In seiner Verfleischlichung kann der Mensch sterben wie das Thier (z. B. mit Löwenmuth), ohne Ahnung und Gefühl des göttlichen Strafcharakters, den der Tod hat. Das ist aber nur Unwissenheit, nicht andere Beschaffenheit des Todes oder Erhabenheit darüber; der Mensch entgeht damit nicht der Enthüllung und Erfahrung des Wesens des Todes nach dem Sterben. Ja uns Allen bei unsrer geistigen Beschränktheit und bei der Langmuth Gottes, womit er uns das Aergste verhüllt, erschließt sich diesseits keineswegs die ganze Tiefe jenes innern Gerichtswesens des Todes. Aber für den allumfassenden Geist Christi liegt auch jene ganze göttliche Gerichtstiefe des Todes bis in seine zukünftige Entwicklung hinein offen. Das im Ganzen für uns unermeßliche Seelenweh des Todes wird uns nur zugemessen in langmüthig abgestuften Gerichtserfahrungen, so daß es auf diesseits und jenseits gnädig sich vertheilt, und dem Einzelnen nur stückweise sich zutheilt. Für Christus aber, in dessen Natur und Bewußtsein sich das ganze Gattungsleben gerade mit seinem Sündentypus und seiner Sündennoth reflectirt, für ihn drängt sich das Seelenweh des Todes auch mit seiner ganzen weltlichen Intensität, d. h. dynamisch zusammen in die Eine Todesstunde, in Einen Kelch. Vgl. Joh. 12, 27. 31. Luk. 12, 50. Siehe auch oben S. 556 ff., wo zugleich gezeigt ist, daß die Reinheit der Natur Christi für ihn den Tod keineswegs in eine freundliche Gestalt verwan-

delt, vielmehr zum schneidendsten Naturwiderspruch und bittersten Kelch macht. Kraft dieser inneren gottesgerichtlichen Seite des Todesleidens heißt Christus „ein Fluch geworden," Gal. 3, 13 (dies geht auf das Bewußtsein); es ist göttliche Energie, die ihn als Sünder behandelt (2 Kor. 5, 21), Gottes Gericht vollzieht sich in seinem Leiden an der Sünde. Röm. 8, 3. Vgl. V. 1. Was nun wirklich ist, das weiß und empfindet auch Christus, wie es ist: er schmeckt den Tod für Alle, den Centraltod, und zwar bis in seine tiefste Tiefe, so daß er sich von Gott verlassen, d. h. eben als Fluch sich weiß. Matth. 27, 46, vgl. Pf. 22 und Ebr. 2, 9 (nach der alten Lesart statt χαριτι θεου das χωρις θεου)*). Es hing also nicht von einer bloß veränderten Vorstellung bei Christus ab, dem Tod seinen Fluchcharakter abzustreifen und ihn in seinem Bewußtsein leichter zu fassen: damit wäre seine Vorstellung nur eine irreale, unwahre gewesen, wie wir uns freilich mit Lügen und Illusionen Muth machen; sein Bewußtsein wäre so nicht eingegangen in die ganze innere Wahrheit des Sündentodes, sondern davor geflohen. Es galt, erst reell, nicht bloß in der Idee den Fluchbann des Todes zu brechen, und dies geschah für Christus und die Menschheit nicht außerhalb seines Sterbens und Seelenringens, sondern durch dasselbe und wegen desselben. Ebr. 2, 14. 9. 5, 7. Matth. 12, 29. Ehe und bis das vollbracht war, schmeckt Christus im Fleisch, in der

*) Die Lesart χωρις θεου ist von Bedeutung durch ihr hohes Alter und ihre dogmatische Schwierigkeit; — es heißt außerhalb Gottes, also eben in Gottverlassenheit, als Fluch gemacht von Gott, den Tod schmecken.

eigenen Menschheit den Tod als das, was er damals noch war (und jetzt noch ist und bleibt ohne Lösung der Sünde), nämlich als Gottesgericht über das Fleisch, als bewußtes Strafleiden, als Fluchleiden eines Fleisch gewordenen Geschlechtes, das ihm angehört und dem er angehört. Das Strafleiden darin kann sich von seinem Bewußtsein so wenig abschälen, so gewiß sein eigener Tod und seine eigene Menschheit kein Scheintod und keine Scheinmenschheit ist, und so wahr sein Bewußtsein organisch eins ist mit der Menschheit als seinem Eigenthum. Vgl. Joh. 1, 11. 10, 4. 14 f. Ebr. 2, 13 f. 17 f. 4, 15. Seinem Bewußtsein war die Sünde nur äußerlich als eigene That; dagegen als That seines Eigenthums war sie auch mit aller ihrer Leidenhaftigkeit, mit ihrer inhäsiven Strafschärfe ihm innerlich, so wahr ihm sein Eigenthum selber naturmäßig und bewußtseinsmäßig innerlich war. Auch das, daß ja Einer im Geiste doch sich des endlichen siegreichen Ausgangs bewußt bleiben kann, dieses geistige Bewußtsein hebt in dem Fleisch, d. h. in dem ganzen seelisch-leiblichen Lebenssensorium den unmittelbaren Leidenseindruck nicht auf als das, was er ist, sondern es bewirkt nur geduldige Ergebung und Ausdauer. Luk. 12, 49 f. Joh. 12, 32. Vgl. V. 27. Cap. 16, 21. Ebr. 5, 7 f.

Hiernach trägt Christus in seinem Todesleiden den **Strafbann der Sünde** nicht nur in seiner **fleischlichen** Naturwahrheit (a), sondern auch in seiner **geistigen Innerlichkeit**, in seiner gottesgerichtlichen Fluchenergie, die ihre ganze Tiefe erreicht in der Gottverlassenheit, wie die Sünde selbst in der Gottlosigkeit.

Wie nun überhaupt mit der Gottverlassenheit das Gebiet der satanischen Wirksamkeit zusammenfällt, das Fluchrevier der Finsterniß (vgl. S. 383 ff.); wie ferner die Menschheit in ihrer Sünde (1 Joh. 3, 8. Ebr. 2, 14 f. Eph. 6, 12) und in ihrer gerichtlichen Todesverhaftung der satanischen Macht verfallen ist, ebenso hat es auch Christus in seinem Todesleiden mit der satanischen Weltmacht zu thun, sofern er eben die innere Fluchseite des Todes zu schmecken hat. Joh. 12, 31. 14, 30. 10, 12. Die gerichtliche Wirksamkeit des Satans (sofern er ἀντίδικος ist) ist eben gerichtlich zu erledigen. Joh. 16, 11. Christus tritt ein in die Stunde und Macht der Finsterniß, nicht wie sie nur im menschlichen Belieben steht (Luk. 22, 53), sondern wie sie von oben gerichtlich autorisirt ist. Joh. 19, 11. Er tritt ein in das wüste Schreckenshaus des Starken, der erst im eigenen Gebiet muß gebunden, und seines finstern Rüstzeugs muß beraubt werden, (nicht aber durch den Anblick des Reinen dies schon ist). Matth. 12, 29. vgl. Kol. 2, 15. 1 Joh. 3, 8. Ebr. 2, 14. Der Sieg nach dem Tode in der Geisterwelt ist erst die Folge davon, daß Christus während des Todesleidens die geistigen Angriffe und Versuchungen der satanischen Macht bis aufs Aeußerste, bestand. Wie die ganze Macht der Sünde, so mußte sich auch diese satanische gerade im entscheidenden Moment des Mittlerwirkens, im Tode, concentriren, nachdem sie schon beim Beginn des Mittlerwirkens entgegengetreten war. So wird denn im Todesleiden Christi das Gericht über die Sünde vollzogen in ihrer menschlichen Concretheit (im Fleische), als ein Gottesgericht, das ebensowohl

den diesseitigen naturmäßigen Strafumfang der Sünde, wie den für uns noch jenseitigen, also den seelisch-leiblichen und den seelisch-geistigen in seiner ganzen Intensität erschöpft. Damit sind nun die Momente gegeben für eine Lösung des Strafbannes der Sünde innerhalb der fleischlichen oder seelisch-leiblichen und innerhalb der geistigen Lebenssphäre der Menschennatur, wie sie das Diesseits und Jenseits umfaßt, die Momente also für eine geistige und ewige Lösung. Ebr. 9, 12.

c) Aber was ist denn das die Lösung entscheidende Moment? Das bloße Erleiden des Todes, wie er der Sünde inhärirt, und zwar in seinem vollen Begriffsumfang, erklärt noch nicht, wie es zugleich That ist von Seiten Christi, und zwar erlösende That. Die erlösende Thätigkeit Christi liegt nun darin, daß gerade dieses eigenthümliche Selbst oder Personleben, wie es in Christus sich darstellt, nicht bloß als unschuldiges Opfer leidet, sondern selbstthätig in den Tod eingeht und darin wirkt vermöge seiner unauflöslichen Geisteskraft. Daher Ebr. 9, 14 dieses auch besonders hervorhebt: *δια πνευματος αἰωνιου ἑαυτον προσηνεγκεν*, vgl. 7, 16: *κατα δυναμιν ζωης ἀκαταλυτου* sc. *ἱερευς γεγονεν*. Es ist die geistige Priesterthätigkeit, die zum Opfersein hinzutritt. Diese Geistigkeit ist das Agens, das unter dem Leiden und Sterben zunächst in Christi eigener Person einen Lebensprozeß einleitet und entwickelt, der den Todesprozeß auflöst. Insofern erschöpft der bisher dargestellte bloß rechtliche Gesichtspunkt, und die bloß passive Seite im Sterben Christi, die obedientia passiva, das Er-

lösungswerk nicht: es muß der ethisch-organische Gesichtspunkt damit verbunden werden; es steht Christus zu Gott und Menschheit in einer solchen Naturbeziehung (organischen Verbindung), die sittlich sich vollendet hat, und eben darin faßt sich Alles zusammen, was zur positiven Seite der Erlösung gehört. Sein Leiden am Fleisch, die passive Seite, ist getragen von einer activen Seite, und der Factor liegt in der in seiner Natur ihm zu Gebot stehenden unauflöslichen Geisteskraft; indem er mit dieser sein Leiden selbst ethisch durchdringt, vollzieht sich im Leiden Christi eine ethische Opferthat, eine geistige Priesterthat und eine geistige Erlösungsthat. Ebr. 9, 14 f. vgl. 7, 16. Als einer, der ganz nur um Gotteswillen lebt (Joh. 6, 57), versenkt Christus sein menschliches Selbst, seine σαρξ völlig in den göttlichen Willen bis in die intensivste richterliche Schärfe, („mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!"), womit derselbe gegen alles Fleisch reagirt; dies ist einerseits eine absolute Passivität, die aber andrerseits nur möglich war durch die reinste Thatkraft des Geistes, durch den völligsten Sieg des Geistes über das Fleisch, durch die höchste ethische Selbstverleugnung; das Fleisch, das in unserem ethischen Zustand der Herr des Geistes ist, mußte ein völliges Opfer werden. Während die sarkische Menschennatur durch ihren spröden Gegensatz gegen Geist und Gott ein Eigenleben behaupten will, ertödtet sie den Geist; indem dagegen Jesus Christus die σαρξ völlig hingiebt an Gott, macht er dieselbe zum absolut ergebenen Organ, eröffnet sie für die göttliche Geistigkeit zur völligen Durchdringung. Eben im voll-

endeten Leiden, in der völligen Selbstentleerung erwirkt Christus innerhalb seiner Menschennatur den freiesten Raum für die göttliche Lebensenergie, daß dieselbe mit dem vollsten Recht nach naturgesetzlichem und ethischem Recht an einer so durch und durch Gott geheiligten Persönlichkeit ihre Macht behaupten kann, die Macht nämlich, sich in aller ihrer göttlichen Liebe und Gerechtigkeit eben mit dieser Menschennatur und Persönlichkeit unauflöslich und durch und durch zu einigen, und so den Sündenbann und Todesbann in dem ganzen Umfang, in welchem die Menschennatur dieser Mittlerpersönlichkeit zugänglich wird, aufzulösen, seine Fluchmacht zu überwinden und aufzuheben durch eine entgegengesetzte Rechts- und Kraftentwicklung.*)

Auf dieser Energie aber basirt eben auch

3. Die Realisirung der Versöhnung in Christus, der neuen Vereinigung Gottes und der Welt. Dazu gehört (nach S. 574 ff.), daß Liebe und Gerechtigkeit Gottes sich gegenseitig durchdringen, so daß jene in heiliger Selbstvermittlung eine neue Lebenseinigung in der Menschheit vollzieht, die sich als Gerechtigkeit, als neue Wohlordnung des Lebens setzt und mittheilt.

Nun stellt sich

a) bei Christus nicht nur in seiner Lehre und ganzen persönlichen Erscheinung, sondern namentlich auch in seinem Todesleiden das göttliche Verhältniß zur sündigen

*) Diese Energie absoluter menschlicher Selbstverleugnung und göttlicher Geistesthätigkeit liegt in keinem Menschen, daher kann auch kein Mensch sich selbst oder den andern erlösen.

Welt dar als **wirksame Liebe und Gerechtigkeit.** Indem Gott bis in den Gerichtsprozeß der Sünde seinen Sohn dahingiebt, ist es keineswegs bloß richterlicher Rigorismus, sondern Liebe zur verlornen Welt, und Zweck ist, daß diese aus dem Gericht ihrer Sünde errettet und einer neuen Lebensbegabung theilhaftig werde. Joh. 3, 16 f. vgl. 1 Joh. 4, 10. Röm. 8, 3. 32. Der göttliche Weltregierungsplan, aus welchem das Kommen Christi und namentlich sein Leiden resultirt, hat nämlich zu seinem unmittelbaren Inhalt nicht die Verwerfung der Welt oder auch nur einer einzigen Seele (vgl. Ezech. 18, 23. Matth. 18, 14. 2 Petr. 3, 9), sondern das Wohlgefallen Gottes (εὐδοκεῖν), daß er als selbsteigener Friedensstifter zwischen sich und der abgefallenen Welt durch den hingegebenen Sohn der Liebe eine Versöhnung der Menschenwelt vollziehen will, die das Irdische und Himmlische wieder in Einem Lebensverbande göttlich einigt, indem diese Versöhnung die Wohlordnung des Lebens, die ganze Gerechtigkeit in ihrer göttlichen Heiligkeit innerhalb der Menschenwelt begründet. Kol. 1, 19—22. Eph. 1, 4 f. Luk. 1, 74 f. Dieses göttliche Wohlgefallen oder den göttlichen Gnadenwillen hat nun eben Christus völlig in sich aufgenommen, wie mit seinen richterlichen Bedingungen, so mit seinem Heilszweck und Heiligungszweck der Liebe und Gerechtigkeit. Joh. 6, 38—40. Matth. 3, 15. 17. Er prägt es persönlich und thatsächlich aus in seiner ganzen Gnadenerscheinung und Wahrheitserscheinung (obedientia activa); namentlich seine bis in den Tod barmherzige und segnende Liebe im Verein mit der vollendeten Gerechtigkeit seiner Person und seines Lebens (χαρις και δικαιωμα

Röm. 5, 15. 18.) — Dies bringt eben die göttliche Liebes-energie mit ihrem positiven Rechtsinhalt zur reellen Darstellung in der Menschennatur, im Fleisch. Röm. 1, 17 u. 5, 6—8. 1 Joh. 3, 16. Act. 3, 14. 1 Petr. 3, 18. So ist es die göttliche Friedens- und Rechtsthätigkeit, die sich durch das Friedens- und Rechtswirken Christi in der Gott entfremdeten und ungerechten Welt hypostasirt, indem sie innerhalb der Welt und für diese in Christi Person zunächst ein centrales Princip sich gewinnt. 2 Kor. 5, 19—21. Eph. 2, 15 f.; vgl. Kol. 1, 20. Joh. 5, 22 f. 26, vgl. Matth. 12, 18—20, auch § 23 das Mittlerleben. Damit war das organische Princip gesetzt zur Begründung einer geistigen Gottesverbindung innerhalb der Menschheit (Geist als unauflösliches Leben, nicht bloß ideal), zur Entwicklung des verheißenen göttlich-geistigen Lebens mit allem seinem Segen. Eph. 2, 18, vgl. Joh. 4, 23. Gal. 3, 8. 14, vgl. Ezech. 36, 26. Röm. 7, 6. Von dieser positiven Heilsbestimmung Christi aus gewinnt der Tod Christi neben der gerichtlichen eben die organisatorische Nothwendigkeit, die namentlich das Johannesevangelium premirt. Es gilt ein Organisationsmittel für die reelle Weltversöhnung, d. h. für eine neue Einigung der fleischlichen Menschennatur mit dem göttlichen Geisteswesen. Diese Einigung mußte zunächst in Christi Mittlernatur selbst aufs vollkommenste vollzogen werden, um sich von dieser aus auch in die Fleischesnatur der Menschen hinein zu entwickeln. Auch in dieser Beziehung (in Bezug auf neue Organisation, nicht nur auf Gericht der Sünde) ist es nun für die ganze

fleischliche Lebenssphäre unverbrüchliches Entwicklungsgesetz, d. h. Naturgesetz, wie dies Joh. 12, 23 f. ausgesprochen ist, daß die Umbildung einer niedrigern Organisation in eine höhere (die Verklärung V. 23) und die Umsetzung einer individuell begrenzten Form in eine allgemeine oder in eine Selbstvervielfältigung (πολυν καρπον φερειν) nur erfolgt durch den Tod. Dabei ist vorausgesetzt, daß in dem betreffenden Organismus ein dem Tod unzugänglicher Gehalt mit einer überlegenen Lebenskraft vorhanden ist; dann wird die innere Lebensfülle entbunden durch das Sterben des Fleisches zu höherer und sich vervielfältigender Entwicklung. Um dieses, um den Organisationsprozeß für ein neues, höheres Leben, nicht bloß um eine Sühnung der Sünde des alten Lebens, nicht um bloßen Gerichtsprozeß, handelt es sich als Endziel beim Tode Christi. Indem das von der Sünde afficirbare und leidend wirklich afficirte Fleisch von Christus ausgezogen wird, wird die niedrige physische Existenzform mit ihrer individuellen Begrenzung (die Hülle des Samenkorns) aufgegeben, und der Geist entbunden zu seiner vollen transscendenten Freiheit, und indem dann wieder Christi Geist aus seiner Transscendenz eine neue Bindung eingeht mit seinem Fleisch, aber nun so, daß er die Transsubstantiation des Fleisches in das Wesen des Geistes vollzieht, ist eine göttlich belebende Geistesoffenbarung in das Fleisch, und so in die Menschen hinein, die Fleisch sind, reell vermittelt. Röm. 6, 10. 1, 4. 2 Kor. 13, 4. Joh. 6, 61—63. 14, 16—18. 16, 7. Das Nähere s. unter c. Vgl. auch oben S. 621 ff. Sehen wir nun

b) wiefern die versöhnende Wirkung des Todes Christi durch sein Blut vermittelt wird. Vgl. Lehrwissenschaft S. 221—229. II. Aufl. S. 210 ff. Das Blut findet sich im biblischen Sprachgebrauch gerade da erwähnt, wo theils vom Tode Christi als einer Selbsthingebung, als Aufopferung seiner Person die Rede ist (Ebr. 9, 14. Röm. 5, 8 f. 1 Petr. 1, 18 f. Matth. 20, 28), theils von der Wirkung seines Todes im menschlichen Personleben. Durch das Blut Christi individualisirt sich also seine versöhnende Wirksamkeit menschlich, oder organisirt sich seelisch-leiblich, wie sie die mit ihm persönlich Verbundenen von der Sünde reinigt und mit Gott einigt. Es ist das persönliche Löse- und Reinigungsmittel für die Sünder, und so das Rechtsmittel, wodurch sie auch die satanische Macht, sofern sie durch die menschliche Schuld eine rechtliche Begründung hat, überwinden. Röm. 3, 25. 5, 9. Vgl. V. 6 u. 8. Eph. 1, 7. Kol. 1, 14. 20. Vgl. Eph. 2, 13. Ebr. 13, 12. 1 Joh. 1, 7. Ebr. 9, 14. 10, 19. Vgl. 1 Petr. 1, 2. Apok. 1, 5. 7, 14. 12, 11. Ebendaher aber, weil das Blut das seelisch-leibliche Vehikel ist der ganzen versöhnenden Organisationskraft Christi innerhalb unserer seelisch-leiblichen Persönlichkeit, ist es auch zugleich das Stiftungsmittel der gottmenschlichen Bundesgemeinschaft, Bildungsmittel einer Gottesgemeinde, ist nicht nur Löse-, sondern auch Einigungsmittel. Luk. 22, 20. Ebr. 13, 20. Act. 20, 28. Dieses Alles liegt im Blut nicht, sofern man es als bloßes Symbol eines blutigen, gewaltsamen Todes nehmen möchte. Denn dem gewaltsamen Todesact für sich wird in der Schrift nie die Wirksamkeit in Gott und Men-

schen hinein beigelegt, sondern dem Sterben, sofern es Selbstopferung einer Person ist, wie Christus; mit der eigenthümlichen Person Christi muß vor Allem das Blut bei der angegebenen Wirksamkeit desselben zusammenhängen. Dieser Zusammenhang erklärt sich nun aus der biblischen Psychologie. Vgl. Biblische Seelenlehre § 16. Die Seele nämlich, als Seele des Leibes (und anders existirt sie nicht), ist im Blut. 3 Mos. 17, 11. Das Blut ist also Träger des Seelenlebens in seiner leiblichen Organisationsthätigkeit; es belebt den Leib aber nur vermöge seiner eigenen Beseeltheit. Nach der eigenthümlichen Beschaffenheit der Seele oder des eigenen Selbst bestimmt sich daher auch die Beschaffenheit und Wirksamkeit des Blutes. In einem sündigen Seelenleben, das desorganisirt, geschwächt, verdorben und verunreinigt ist, wie das unsere, ist der Geist keine organisirende Macht mehr, und mit der sündlichen Verdorbenheit und Schwäche ist nun auch das beseelende Blut behaftet; die verderbende Todesmacht der Sünde wirkt in demselben, so daß sich unser Fleisch ins Unnütze gestaltet. Joh. 6, 63. Vgl. 1 Kor. 15, 50. Dagegen so eigenthümlich die geistige Persönlichkeit Christi ist, so eigenthümlich ist und wirkt auch das Blut, das er vergießt. Sein Blut ist geistig belebt und belebend eben in der seelisch-leiblichen Sphäre, denn diese hat im Blut ihr plastisches Princip. Da wirkt es also in geistig belebender Organisationskraft. Daher wird 1 Petr. 1, 18 f. dem Blut Christi ein Werth beigelegt (τιμιον αἱμα), der es erhebt aus der Reihe verweslicher Stoffe (φθαρτον); vgl. dagegen in Bezug auf unser Blut 1 Kor. 15, 50 φθορα. Und die erlösende Kraft des Blutes Christi wird

bei Petrus zurückgeführt auf die persönliche, absolute Reinheit Christi, also auf seinen geistigen Lebenscharakter. Indem denn Christus sein Blut vergießt, heißt es, er habe sich selber geopfert, habe seine Psyche (Matth. 20, 28) oder seine σαρξ (Joh. 6, 51 vgl. V. 53) hingegeben, und so wird auch 1 Joh. 1, 7 bei der reinigenden Kraft des Blutes eben das geltend gemacht, daß es das Blut Christi, d. h. des im Fleisch mit Geist Gesalbten, des Sohnes Gottes sei, Letzteres nach johanneischem Begriff des fleischgewordenen Logos. Act. 20, 28 heißt es noch kategorischer: der Herr hat durch sein Blut die Gemeinde erworben. So ist es die durch den ewigen Geist Gott geheiligte und durch Gott lebende Seele Christi, die eben mit göttlich heiligender und belebender Energie, mit unendlicher Lebenskraft im Blute wirkt, und daher heißt das Blut ein Lösemittel, das ewige Lösung und ein ewiges Erbe, sowie geistige Reinigung der Gewissen vermittelt. Ebr. 9, 14 f. vgl. V. 12. Die innere Geistigkeit der Natur Christi vermittelt durchs Blut zunächst in ihm selbst eine Heiligung des Fleisches, wodurch es von aller Ichheit gereinigt wird bis zur völligen Hingebung an den Geist und den göttlichen Willen in der Hingebung zum Opfer, zur Vergießung des Blutes, eben dadurch aber auch zur neuen vollkommenen Einigung mit der göttlichen Geistigkeit als ihr homogenes Organ (s. S. 620 ff. u. S. 625 f.). Ebenso setzt sich nun durchs Blut Christi diese Heiligung des Fleisches, d. h. der Seelen-Leiblichkeit um in die Gläubigen, daß Christus auch sie geistig im Fleische reinigt und mit Gott einigt. Von einer reinen Geistigkeit aus, ohne organische Vermittlung und Ueberleitung ist eine geistige Heiligung für unsern Organis-

mus so wenig möglich, als vom rein Materiellen aus, weil wir keines von Beiden sind, weil in unserem Organismus Geistiges und Materielles sich durchdringt, und eben in der den Leib durchs Blut belebenden Seele sich zur Einheit verbindet.

Aus dem Bisherigen ergiebt sich, wie Christus in seinem Tode organisches Princip einer neuen Lebensentwicklung, der Lebensentwicklung des göttlichen Geistes im Fleische geworden ist, Träger der göttlichen Liebesgerechtigkeit, als einer organisirenden Lebensmacht. Diesem Begriffe entspricht nun auch

c) was von Christi Tod aus sich entwickelt theils an ihm, theils durch ihn. Es entwickelt sich an ihm und durch ihn eine Organisationsthätigkeit, die ihn geistig rechtfertigt (1 Tim. 3, 16), die ihn nämlich rechtfertigt als den Begründer und Träger eines neuen Lebens innerhalb der erstorbenen Menschheit und als das Haupt eines Gottesreichs oder göttlichen Lebenssystems, welcher das Geistige und das Leibliche, das Himmlische und Irdische neu einigt. In ihm vollziehen sich nämlich die Grundacte der göttlichen Gnadenthätigkeit und Rechtsthätigkeit, wie sie ein neues geistiges Personleben und Reichsleben organisiren.

α) Das Todesleiden Christi haben wir kennen gelernt als eine göttliche Wirkung, in welcher ebensowohl die göttliche Rechtsthätigkeit als die göttliche Liebesthätigkeit sich effectuirt. Ebenso nun wird **die Auferstehung Christi** (vgl. S. 563 ff.) dargestellt als eine göttliche Kraftwirkung, die aber Christo wieder immanent ist, ein ἐνεργεῖν ἐν τῷ Χριστῷ ist (Eph. 1, 19 f.), und zwar wird diese Wirkung näher

bezeichnet als eine göttliche Verklärungsthätigkeit (Röm. 6, 4; vgl. Joh. 17, 4 f. 13, 32), so daß sich auch damit ein göttlicher Liebes- und Rechtsact in einander vollzieht. Es ist nämlich einerseits der Gott des Friedens, der Jesum hervorführt aus dem Grab (Ebr. 13, 20), es ist aber auch andererseits der gerechte Vater, der seine Liebe in ihm verklärt. Joh. 17, 25 f. Die göttliche Liebesgerechtigkeit ist so in ihm hypostasirt innerhalb des Fleischesverbands, Christus ist in lebendiger Wahrheit und Wesenheit unsere Gerechtigkeit und unser Friede. 1 Kor. 1, 30. Röm. 4, 25. Eph. 2, 14. Die ganze Erhöhung Christi (im weitern Sinn genommen, von der Auferstehung anfangend), ist einestheils ein Beweis der göttlichen Liebe, des göttlichen Wohlgefallens, das in der Selbstopferung Christi seine reelle Vollzogenheit findet, anderntheils Beweis der göttlichen Gerechtigkeit, die auf die Vollendung des Erlösungswerkes hin ihm alles Weitere als Belohnung, rechtliche Vergeltung darreicht. Eph. 5, 2. Joh. 17, 4 f. Phil. 2, 9, vgl. V. 5 ff. Durch die Auferstehung insbesondere wird Christus factisch gerechtfertigt als der wirkliche Inhaber der Gottesenergie, wie sie die Todesgewalt der Sünde auflöst in Leben. Christus ist der oberhauptliche Stammvater des Lebens und des darin beschlossenen Heiles. Joh. 2, 19 ff. 10, 17. Act. 2, 22—24. Röm. 6, 9 f. 8, 34. 1 Kor. 15, 55 f. Ebr. 2, 10. Act. 3, 15. Als der Menschensohn, der organisch der Menschheit angehört, hat er nun das Leben als selbständiges Besitzthum nicht nur für sich, sondern vermöge der in ihm vollzogenen Welt-Sühnung und -Versöhnung hat er es zur freien Disposition für die Sünderwelt. Joh. 5, 21. 26 ff.

An Christi organische Grundbeziehung zur Welt schließt sich zunächst eben die **organische Wirkung seiner Auferstehung an**, noch abgesehen von der ethisch im Glauben vermittelten. Die Wiederbelebung des Menschengeschlechts aus dem Tod ist nun eben so allgemein als organische Wirkung durch Einen Menschen vermittelt, wie die organische Todesentwicklung von Adam aus. Joh. 5, 28 f. 1 Kor. 15, 21 f. stellt es mit der Todesentwicklung in Adam zusammen, die eben durch den organischen Verband Adams mit der Menschheit erfolgt.*) Der organisch sich entwickelnde Tod, der Leibestod, wird nun aber von dem Einen Adam aus nicht unmittelbar, nicht durch die bloße organische Cohärenz für Alle auch ἀπωλεια, Verlust des persönlichen Lebens, Verdammniß; erst durch persönliche oder geistige Selbstbetheiligung der Einzelnen an der Sünde des Einen, durch analoge persönliche Schuld wird der natürliche oder organische Tod zum persönlichen Fluchtod, zum geistigen und jenseitigen Tod, zur Verdammniß. So wird auch die allgemeine organische Wiederbelebung, die Leibesauferstehung, nur bei denen eine Auferstehung ins ewige Geistesleben, ein persönlicher Besitz desselben, die mit Christus nicht bloß in organischer Cohärenz stehen als Menschen, oder als bloße Theilhaber an seinem Namen

*) In Bezug auf das ἐν nur die Bemerkung: das parallele ἐν τῳ Ἀδαμ bestimmt hier auch den Sinn des ἐν τῳ Χριστῳ, das durch das οὑτως και dem ἐν τῳ Ἀδαμ zur Seite gestellt ist; also **in derselben Weise**, wie das Sterben in Adam auf Alle sich erstreckt, d. h. in der Weise des organischen Zusammenhangs, erstreckt sich auch die Wiederbelebung Christi auf Alle. ἐν ist nicht immer die ethisch vermittelte, die subjective Verbindung, sondern auch die unmittelbar gegebene, die objective: so heißt es ja ebenfalls: ἐν Χριστῳ ist Alles geschaffen, ferner: in Gott leben und weben und sind wir.

und seinen kirchlichen Institutionen (Luk. 13, 25 f.), sondern die in geistige Cohärenz treten mit Christus; also nur durch persönliche Selbstbetheiligung der Einzelnen an der Gerechtigkeit des Einen wird die Auferstehung eine Versetzung in das göttliche Lebensreich. Joh. 5, 24. 12, 26. 1 Kor. 6, 9—11. Röm. 8, 9—11.

β) Die Vollendung der Erhöhung Christi ist die Himmelfahrt; durch die Himmelfahrt ist die neue Leiblichkeit Christi auch aufgenommen in das himmlische Geisteswesen (vgl. S. 560 ff.), und in diesem nimmt nun Christus eine solche Stellung ein, daß er als Menschensohn und Versöhner der Welt aufgenommen ist auf den Thron, d. h. in die absolute Centralsphäre der Schöpfung, in welcher die göttliche Offenbarungsthätigkeit und das geschöpfliche Leben zusammentreffen, Beide in ihrer höchsten und innersten Potenzirtheit. Dies ist die göttliche Throneshherrlichkeit. Joh. 3, 13. 6, 62. 20, 17. Act. 7, 55. Eph. 1, 20. 1 Tim. 3, 16. 1 Petr. 1, 21. 3, 22. Damit ist die Gottessohnschaft auch nach ihrem vollen Machtbegriff der Menschennatur eingezeugt. Ebr. 1, 4 f. vgl. mit V. 3. Durch die Menschwerdung Christi d. h. durch das Herabsteigen vom Himmel ins Fleisch war der Geist eingegangen in die fleischliche Verkörperung, die Sohnesherrlichkeit versichtbarte sich in irdischer Verkörperung; durch die Erhöhung, durch das Wiederaufsteigen geht nun umgekehrt das Körperliche ein in die Geistigkeit und Unsichtbarkeit. Phil. 3, 21. vgl. 1 Kor. 15, 45 f. Eben damit geht Christus mit der ganzen Einheit seiner gottmenschlichen Natur ein in eine geistige, unsichtbare Selbstoffenbarung; wie es

vorher heißt: geoffenbart im Fleisch, so nun: geoffenbart im Geist. Die frühere leibliche Gegenwart Christi vollendet sich jetzt zu einer Ausgießung seines Geistes, zur geistigen Lebensmittheilung; die Kraft aus der Höhe d. h. die supranaturale und supramundane Kraft wird nun den Seinigen als Entwicklungskeim seines eigenen Lebenstypus eingesenkt, und damit beginnt Christus die wirkliche Entfaltung seines eigenen Lebensschatzes innerhalb der Menschen. Joh. 14, 16 bis 20. 16, 14 f. Luk. 24, 49. Act. 1, 8. 2, 33. Durch diese Offenbarung mittelst des Geistes ist nun wohl die leibliche Erscheinung aufgehoben, jedoch nicht die leibliche Wirksamkeit; dies so wenig, als durch die Erhöhung die leibliche Existenz Christi aufgehoben ist. Aber wie die leibliche Existenz, so ist auch die leibliche Wirksamkeit nicht mehr sichtbar vermittelt durch das Fleisch, sondern unsichtbar eben durch den Geist, der die jetzige Grundform auch der leiblichen Existenz Christi ist.*) Indem denn beim erhöhten Herrn eben der Leib in den Geist aufgenommen und verklärt ist, wirkt Christus nicht rein geistig in der Welt und in den Seinen, aber auch nicht materiell leiblich oder weltlich. Es sind Kräfte und Güter der himmlischen Leiblichkeit, d. h. einer Geistigkeit, die auch zur substantiellen Darstellung und Festigung in der entsprechenden Leiblichkeit durchgebildet ist. Diese Kräfte und Güter werden zunächst zwar geistig gegeben und werden geistig wirksam unter geistiger Aufnahme von unserer Seite; sie wirken jedoch eben dadurch ein in das seelisch-leib-

*) Daher es heißt: „der Herr ist Geist," womit die Schrift nicht sagen will, er hat keinen Leib, sondern Geist ist die Grundform auch seines Leibes, dieser ist verklärt im Geist.

liche Leben, so daß das geistige Leben Jesu Christi in den geistig Aufnehmenden auch eine Hervorbildung des Geistigen im Leiblichen vorbereitet, bis einst auch die äußere Leiblichkeit selbst aufgenommen ist in die Geistigkeit. Eph. 1, 3 2, 6. 1 Petr. 1, 3 f. Röm. 8, 11. 14 u. 17. Ebr. 6, 4 f. 1 Kor. 15, 43 ff. 2 Kor. 4, 10. In dieser Erhöhtheit steht also die Gnade in Christus wesenhaft und wirklich da als eine himmlisch substantielle Lebensmittheilung an die Menschen in ihrer σαρξ (in der sie eben leben), d. h. an Seele und Leib, aber eine Mittheilung in geistiger Qualität und Form und in geistiger Bildungskraft unter geistigen Bedingungen. Ihr Geistiges hat das reine, unvergängliche Kraftleben von oben zum reellen Inhalt und in diesem ist Geistiges und Leibliches nicht geschieden, sondern geeinigt; Himmlisches und Irdisches steht also in der Gnade Jesu Christi als versöhnt, als geeinigt da. In diesen Zusammenhang fallen nun die Sacramente. (Die Ausführung s. Ethik I. S. 285 ff.)

Dies ist die Heilsbedeutung der Erhöhung Christi für die Gläubigen, für die, die in geistige Cohärenz mit ihm treten.

Aber wie ist nun

die Stellung des erhöhten Christus zur Welt im Allgemeinen? Sofern Christus innerhalb des göttlichen Thronlebens die absolute Machtstellung einnimmt in der Einheit mit Gott als dem Vater, wirkt seine Energie in Allem und durch Alles, Alles durchdringend und in sich concentrirend, zugleich aber über Allem. Er gebietet über die höchsten Potenzen des Lebens; dies aber nicht in bloß äußerlicher Oberherrlichkeit, sondern als organisches Haupt

(vgl. Lehrwissensch. 2. Aufl. S. 566 f.), **welches alle Principien, Kräfte und Factoren der sichtbaren und unsichtbaren Welt dynamisch bestimmt nach eigenem Willen.** Ephes. 1, 21—23; (daß dies nicht auf die Gemeinde zu beschränken ist, darüber siehe V. 10: τα παντα). Kol. 2, 10. Ephes. 4, 10. 1 Petr. 3, 22. Phil. 3, 21. 4, 13. Röm. 15, 18. Matth. 28, 18. Ebr. 2, 8. **Hiemit ist die Schöpfungsökonomie mit ihrem ganzen Lebensorganismus in ihren obersten und niedersten, geistigen und physischen Existenzen als Basis und Wirkungskreis für die Heilsökonomie Christi gewonnen und eröffnet.** Eben damit ist ein Reich angelegt, welches „Reich Christi" heißt, weil es rein auf Christi specifisches Sein und Wirken begründet ist, und er als König, als Oberherr es verwaltet für die Aufrichtung der Wahrheit, d. h. der normalen Realität des Lebens. Luk. 19, 12. Joh. 18, 36 f. Kol. 1, 13. 2 Petri 1, 11. — Seinem Ursprung und seinem Wesen nach gehört dieses Reich nicht dieser nichtigen wandelbaren Welt an (Joh. 18, 36), sondern mit Christus, der von oben gekommen ist, und wieder erhöht von oben herab nach oben hinauf bildungskräftig wirkt (vgl. Act. 3, 21 mit Joh. 12, 32), ist es ein im Himmel substantiirendes Staatswesen, ein Himmelreich. Phil. 3, 20 (ὑπαρχειν ist substantielles Vorhandensein). Vgl. auch 1 Petr. 1, 4. Ebr. 10, 34. 2 Tim. 4, 18. Wenn aber das Himmelreich nicht von der Welt ist, so organisirt es sich doch innerhalb der Welt, aber eben als Himmelreich, ohne weltliche Mittel, durch die geistlichen Mittel einer himmlischen Berufung und himmlischen Begabung (δωρεα). Ebr. 3, 1.

vgl. 12, 25 und Phil. 3, 14. Eph. 1, 3. 2, 6. Kol. 3, 1 f. Ebr. 12, 22 f. Dabei aber setzt es sich nicht in dieser vergänglichen unreinen Lebensform in die Erscheinung, obwohl es in derselben wirkt mit seinen Mitteln, auch fixirt es sich nicht örtlich, sondern es ist die Innenseite des Lebens, der es sich mit seinem Recht und Gut geistig eingründet (Luk. 17, 20 f. Kol. 3, 3. Ebr. 13, 14. Röm. 14, 17), bis es sich eine adäquate reine Aeußerlichkeit schafft, einen neuen Himmels-, Erd- und Leibes-Organismus als den Schauplatz seiner eigenthümlichen Erscheinungsform gewinnt. Das Reich Gottes und das Reich Christi sind zwar nicht äußerlich zu scheiden, sondern durchdringen einander wesentlich. wie Gott und Christus selbst; Beide aber sind für jetzt vor der vollen Entwicklung des Reiches Christi in der Welt noch nicht identisch. Christus als Haupt des Universums hat wohl die ἐξουσια, die Machtbefugniß über Alles in der Welt, nicht aber wird Alles schon von ihm regiert, daß sein Wille das innerlich Bestimmende wäre. Es bestehen noch ihm feindliche Mächte in der Welt, 1 Kor. 15, 25. Das Reich Christi als Gnadenreich, als Heilsökonomie hat allerdings schon seine selbständige Organisation und Administration, durch welche es in der Welt und auf sie wirkt nach dem Princip und zum Zweck des Heils; aber es ist dem Ganzen der Welt selbst noch nicht einorganisirt mit seinem vollen Inhalt der Wahrheit und des Lebens. Auch da, wo es schon seinen Inhalt verinnerlicht hat, in der Gesammtheit der Gläubigen, ist dies erst ἀπαρχη, anfangsweise (principiell) und ἐκ μερους, theilweise. Das Heilsreich Christi besteht also noch nicht als ein die ganze Welt allseitig beherr-

schendes Weltregiment; darin vollendet es sich erst mit seiner Wiederkunft. Apok. 11, 15. 10, 7. — Eben in der jetzigen Entwicklungszeit unterscheidet sich denn auch das Reich Christi als Gnadenreich vom Reich Gottes. Das Reich Christi reicht noch nicht überall hin, wo Gottes Reich ist. Letzteres besteht schon vor Christi Reich und während desselben universell als Schöpfungsreich, sofern die schon bestehende Welt in ihrem ursprünglichen Sein und gegenwärtigen Werden von Gottes Kraft, Macht und Regierung abhängt. Zugleich aber nimmt nun die Entwicklung des Reiches Christi die Weiterentwicklung des Reiches Gottes so in sich auf, daß am Schluß derselben das Reich Gottes als „Reich des Vaters" zu einem das ganze neue Universum umfassenden Reich vollendet ist, zum Herrlichkeitsreich. 1 Kor. 15, 28. Das bestehende kosmische Reich Gottes wird von der Erhöhung Christi aus in seine Oekonomie des Heils aufgenommen, in die Oekonomie des hyperkosmischen Geistesreiches, um eben ausgestaltet zu werden zum vollkommnen Reich des Geistes und des Lebens in Gott. Soweit nun das Reich Christi nach seiner jetzigen geistigen Wesenheit noch nicht in der Welt wirkt, da seine Wirksamkeit vom persönlichen Glauben bedingt ist, also: in der ungläubigen Menschheit und in der Natur wirkt die göttliche Macht, Güte und Gerechtigkeit nur in ihrer allgemeinen Schöpfungs- und Regierungsform, also ohne Aufhebung der Sünde und des Todes, ohne Mittheilung der geistigen und himmlischen Kräfte und Gaben. In diesem allgemeinen Reich Gottes sind die Sünde und der Zorn Gottes, der selbstische Menschenwille und der heilige Gotteswille mit einander noch im Kampf,

nur daß auch da schon das Reich Christi mit seiner Weltversöhnung auf Seiten Gottes mitbestimmend und modificirend einwirkt. Im Reiche Christi selbst, wie dasselbe innerhalb des allgemeinen Reiches Gottes noch in der Entwicklung begriffen ist, bestimmt eben mit Beziehung auf den schon vorhandenen und den noch zu begründenden Glauben (1 Tim. 1, 16) das Versöhnungsprincip der Gnade die ganze Regierungsform mit dem Zweck der Aufhebung von Sünde und Tod durch geistige Gnadenmittel. Wenn aber diese Gnadenadministration des Reiches Christi durch das ganze Reich Gottes ihren Gang gemacht hat, so findet nun durch Christum der weltgerichtliche Abschluß statt nach dem Gerechtigkeitsprincip, und in Folge davon wird Christi Reich aufgenommen in das unmittelbare Gottesreich des Vaters. 1 Kor. 15, 24. Da ist dann die absolute Gottesregierung eingetreten, nicht mehr die noch von Gegensätzen nach dem Gesetz der Duldung beschränkte, wie während des jetzigen Reiches Christi; auch nicht nur die in Jesu Christi Versöhnungsgnade vermittelte Gottesregierung, wie im jetzigen Reich Christi: es ist dann die unmittelbare Regierung des Vaters, die als Reich der reinen Gerechtigkeit nun besteht, wo die Zeitlichkeit übergegangen ist in die Ewigkeit. Dies ist das Reich des Vaters, in welchem die Form der in der Zeit gewordenen Gnadenvermittlung Christi zurückkehrt in die Urform seiner Mittler- und Herrscherstellung, wie sie von der Schöpfung aus ihm zukommt. Kol. 1, 14—17. Matth. 26, 29 f. Joh. 17, 10. 1 Kor. 8, 5. f. Eph. 5, 5. 1 Kor. 15, 24—28. Apok. 22, 15. Als Uebergang dazu tritt seiner Zeit das Reich der Heiligen auf, oder viel-

mehr Christi Reich in dieser Form, sofern die Heiligen, die mit Christus lebenseins sind, mit ihm auch regierungseins werden. Dan. 7, 18. 22. 27. Matth. 19, 28. 1 Kor. 6, 2. 2 Tim. 2, 11 f. Apok. 2, 26 ff. 20, 4. Das Nähere s. unten § 25. Diese durch die Erhöhung begründete Regierungswirksamkeit Christi führt also siegreich das Recht hinaus gegen alle feindseligen Mächte in gesetzlicher Entwicklung, aber auch der Friedenscharakter des Reichs Christi ist nicht zu übersehen. Dieser legt sich namentlich dar

γ) indem Christus, ehe es zum richterlichen Endabschluß kommt, als Priesterkönig (Ebr. 6, 20. 7, 1 ff.) beständig zwischen Gott und Menschen vermittelt. Vom himmlischen Heiligthum aus spendet er das heilige Gut, seine persönliche Heilssubstanz als himmlische ewige Gabe. Ebr. 8, 1—5. vgl. 9, 11. 24. 10, 1. 11 f. Für Alle, die durch ihn mit Gott verkehren, vermittelt er so den Eintritt in die lebendige Gemeinschaft des göttlichen Heiligthums. Dies ist die fortdauernde Vertretung Christi oder diejenige mittlerische Wirksamkeit desselben, worin er die in ihm thatsächlich vollzogene universelle Versöhnung nun von sich aus auch stetig dem einzelnen Sünder lebenskräftig zueignet, nicht durch bloße Fürbitte, sondern durch ein reales Vertreten (ὑπερεντυγχανειν), einen Lebensact. Ebr. 7, 24 f. vgl. 10, 19—21. 1 Joh. 2, 1 mit V. 2. Röm. 8, 34. vgl. 5, 9 f. So ist Christus als Begründer des Heils fort und fort individuell wirksam, von seinem Thron als einem Gnadenthron seine Versöhnung selbst individualisirend, Ebr. 5, 9—11. 2, 18. vgl. V. 17; 4, 14. 16. Während er bei seinem einmaligen Opfer für

das Ganze der Hohepriester ist, ist er mit dieser individualisirenden Vertretung der unvergängliche Priester in fortwährender lebendiger Function gegenüber der göttlichen Gerechtigkeit. Ebr. 9, 25 f. 10, 12—14. Vgl. V. 9 f. 7, 16 f. 24 f. Um diese fortdauernde Vertretung Christi zu verstehen, müssen wir uns erinnern, daß die Gerechtigkeit Gottes in ihrem richterlichen Verhältniß zur Sünde als eine der Welt stetig immanente Macht wirkt. Das Leben des Sünders diesseits und jenseits erhält eben dadurch einen strafmäßigen Todescharakter. Das richterliche Verhältniß Gottes zur Sünde ist nämlich durch die Versöhnung nicht vernichtet, sondern es ist in der Versöhnung nur eine ausgleichende Vermittlung organisirt für den Sünder und für die Sünde mit Gottes Gerechtigkeit, und diese ist nicht als eine bloß innere Eigenschaft in Gott zu denken, sondern als das sein inneres Weltverhältniß, seine wesentliche Gegenwart bestimmende Walten. Ebenso ist die in Christo organisirte Vermittlung eine wirksame göttliche Lebensmacht in der Welt geworden, wie in derselben die gottesgerichtliche Todesmacht wirkt. So hängt es nun von der Benutzung der Vermittlung in Christus durch den Einzelnen und bei seinen einzelnen Sündenfällen ab, ob und wie weit zum Besten derselben die göttliche Gnadenenergie in Christus bestimmend einwirkt in den gerichtlichen Prozeß, welchem Sünder und Sünde ihrer Natur nach angehören, als specielle Sündenvergebung und Lebensbegabung. Indem sich Gefallene wegen Vergebung ihrer besondern Sünde, oder geistig Arme wegen weiterer geistiger Gabe durch Christum an Gott wenden (Ebr. 7, 25), vermittelt Christus in lebendiger Energie, da sich die gött-

liche Liebe nicht anders als stets nur in ihm und durch ihn, d. h. in seiner Wirksamkeit für die einzelnen Sünder und Sünden vergebend und gebend erschließt, wie auch der Sünder nur in ihm das Bewußtsein Gottes als des lebendigen Vaters findet und bewahrt, oder Zugang und Gemeinschaft mit Gott im Geiste der Kindschaft hat. Dagegen in allen den individuellen Beziehungen, in welchen die Gnade Christi mit ihrer Lebensenergie nicht zur Einwirkung kommt, wirkt der alte gerichtliche Zustand fort; Gott giebt ohne individuell benutzte und eingetretene Vermittlung Christi nicht Frieden und ewiges Leben, sondern der Sünder bleibt mit seiner Sünde unter dem alten Gerichtsbau. Daher findet sich auch z. B. Röm. 1, 17 f. der Lebensoffenbarung der göttlichen Gnadengerechtigkeit, wie sie innerhalb des Glaubens nur wirksam ist, immer noch, auch nach der geschehenen Weltversöhnung, die fortlaufende Zornesoffenbarung zur Seite gestellt, und am Ende dieser Weltzeit (d. h. der Gnadenzeit) entbindet sich gerade aus der Weltversöhnung selber die gerichtliche Gerechtigkeit Gottes nun in ihrer a b s o l u t e n Todesenergie gegen Alles, was sich nicht versöhnen ließ.

III. Wie die neue Bundesvermittlung oder die Versöhnung sich individualisirt oder sich im Personleben verwirklicht durch ihr eignes δικαιουν.

Machen wir uns klar:

1. w i e e i n e **p e r s ö n l i c h e** V e r w i r k l i c h u n g d e r V e r s ö h n u n g a n g e l e g t i s t i n d e r g a n z e n O e k o n o m i e d e r V e r s ö h n u n g ? Wir lernen so die objectiven Organisationsmittel der Versöhnung kennen. Die Sünde hat nach

der Offenbarungslehre innerhalb der Menschheit einen organischen Bestand, sofern sie dem Fleisch, der seelischen Leibesnatur unmittelbar immanent ist; sie hat ebenso einen geistigen Bestand, sofern sie auch das geistige Personleben deprimirt, depotenzirt und desorganisirt durch Vermittlung der persönlichen Schuld. Dieser geistige Bestand ist im νους und in der συνειδησις; sie hat aber auch einen kosmischen Bestand als Weltverderben, als allgemeine irdische Naturzerrüttung, die mit der fleischlichen und geistigen Verdorbenheit der Menschennatur und der menschlichen Thätigkeit in Wechselwirkung steht, d. h. von der letztern aus ebenso bewirkt und unterhalten ist, als sie wieder erregend, nährend und verstärkend auf die Menschen zurückwirkt.

Durch das Heil soll nun die Sünde in diesem ihrem ganzen Begriffsumfang ausgeschieden werden, also sowohl in ihrem geistigen Bestand in νους und συνειδησις, als auch in ihrem organischen und kosmischen Bestand in der σαρξ und im κοσμος.

So hat das Heil die Aufgabe, zunächst dem Menschen selber, der ja das Centrum des ganzen Sündenorganismus bildet, das göttliche Geistesleben, wie es in Christo ist, also mit seiner Liebe und Gerechtigkeit als geistiges Personleben einzugestalten. Dies geschieht durch Christi Wortzeugniß, in welchem der Originalgeist Christi sein eigenthümliches Leben sprachlich verkörpert hat für die geistige Auffassung im Glauben. Aber von dieser Grundlage aus muß das Heil, um das Sündenverderben in seiner Wurzel, in der Verfleischlichung des Ichs zu heben, auch den ganzen seelischleiblichen Menschenorganismus, die σαρξ

ins Geistige umbilden; dies vermitteln die Sacramente, in welchen der Geist Christi als Träger der höheren Leiblichkeit Christi durch dem Naturleben angehörige Elemente sich verkörpert. Um endlich die Sünde in ihrem äußeren Weltcomplex, in ihrem kosmischen Bestand zu beseitigen, muß das Heil den ganzen menschlichen Weltorganismus geistig umbilden, und dies wird vorbereitet durch die Gemeinde Christi, in welcher der Geist Christi aus den das Wortzeugniß und die Sacramente sich aneignenden Individuen einen Leib Christi bildet (1 Kor. 12, 13), d. h. sich verkörpert in einen menschlichen Lebensorganismus; die Gemeinde ist der Centralpunkt der auf die ganze Weltperipherie sich ausdehnenden Wirksamkeit Christi (Eph. 1, 22 f.), ist das Ferment der künftigen Weltumbildung. Matth. 13, 33. Röm. 8, 19. 21. Also Wortzeugniß, Elementarzeugniß und Gemeindezeugniß, dies sind die Organisationsmittel des Heiles. S. Ethik. Das Heil hat so im Gegensatz zum fleischlich vermittelten Sündenorganismus (S. 427 ff.) einen geistig sich vermittelnden organischen Apparat im irdischen Lebenscomplex selbst, hat eine der Welt innerliche Lebensökonomie, die in eigener Energie einen neuen Organisationsprozeß entfaltet, der in das ganze Weltsystem hineingreift, der, indem er das Heil zunächst individualisirt, seiner Zeit es universalisirt. —

Bestimmen wir nun

2. das Eingehen des Heils in das Personleben selbst oder die subjective Seite der Rechtfertigung. Vorausgesetzt wird hier nicht nur das über die objective Seite der Rechtfertigung oben S. 595 ff. Vorgetragene, sondern Lehr-

wissenschaft S. 565 ff. II. Aufl. S. 522 ff. Leitfaden § 31, sowie m. Erklärung des Römerbriefes. Ethik I. S. 220 ff. 257 ff.*) Damit, daß in Christus die Versöhnung von Seiten des Vaters bewerkstelligt wurde, war auf Seiten der Welt ihr Unglaube mit seiner Unwissenheit und Ungerechtigkeit noch nicht umgeändert; vielmehr mit der göttlichen Versöhnungsthat fällt gerade das extremste verbrecherische Erzeugniß weltlicher Unwissenheit zusammen und zwar unter dem Zusammenwirken der wesentlichen Factoren der Weltsünde, der Sünde aller Stände und Bildungsstufen. Dieses Extrem ist die Verwerfung Christi. Diese Verleugnung und Verwerfung Christi wiederholt sich auf dem Weltgebiet fort und fort, sofern in Folge der herrschenden Entfremdung und der falschen Begriffe vom göttlichen Wesen und Leben das Göttliche im Menschensohn nicht erkannt wird, ja diesem sogar die Ehre versagt wird, die ihm schon vermöge seines sittlichen Charakters gebührt. Luk. 23, 34. vgl. Matth. 12, 31 f. Joh. 3, 17. 1 Tim. 1, 13—16. Alle Menschen machen sich derselben mehr oder weniger, kürzer oder länger schuldig. Die zu Grund liegende Unwissenheit mildert wohl den Grad der Verschuldung, indem immerhin die mit Wissen begangene Unthat der höchste Grad der Verschuldung ist, aber das Nichtwissen hebt die Schuld nicht auf, weil es selbst verschuldet ist. Luk. 12, 47 f. 23, 34. 1 Tim. 1, 13. 15. Hier tritt nun die nächste Universalwirkung der Versöhnung

*) Hieher gehört Nitzsch, Protestantische Beantwortung der Symbolik von Möhler, 1835. Baur, Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus. Vgl. auch Roos, Glaubenslehre S. 286 ff. u. Sartorius, Liebeslehre II. S. 135 ff.

ein, daß Nichtzurechnung erwirkt ist auch für diesen Gipfelpunkt der sündigen Verblendung, die Gnade das vergeltende Gericht hinaussetzt bis zum letzten der Tage, und so die Welt eine Gnadenfrist erhält. Dies in doppeltem Sinne: einmal wird ihr durch die langmüthige Güte Gottes aller zeitliche Segen fort und fort dargereicht trotz der fortlaufenden, ja dem Christenthum gegenüber gesteigerten Undankbarkeit und Unbußfertigkeit; noch mehr aber, auch die geistige Gnade kommt der Unwissenheit trotz ihrer Ungerechtigkeit entgegen und zuvor; die Gnadenbotschaft von Buße und Heil ist darauf eingerichtet, die ganze Welt, die Welt der Lebendigen und der Todten zu durchlaufen, abgemessen nach pädagogischen Gesetzen (s. Ethik unter Erwählung). 2 Kor. 5, 19. 2 Petr. 3, 9. Luk. 6, 35. 24, 47. Matth. 24, 14. Act. 17, 30 f. 1 Petr. 4, 6.

Aber es kommt der Welt noch nicht das göttliche Leben der Gerechtigkeit und Liebe in Christo zu, die in ihm vermittelte Reinigung und Lebenseinigung mit Gott. Diese muß individuell angeeignet werden und wird nur individuelles Eigenthum derer, die aus dem apostolisch vermittelten Wortzeugniß Christi bereits die Erkenntniß und den Glauben seiner göttlichen Sendung geschöpft haben. Joh. 17, 8 f. 19—21. Solchen wird eben durch diese gläubige Erkenntniß die göttliche Liebe, wie sie dem Mittler immanent ist, mit dem Mittler innerlich als persönliches Eigenthum, somit auch die ihm immanente göttliche Gerechtigkeit als die wesentliche Form dieser Liebe, eben damit das ewige Leben als die Wirkung dieser göttlichen Selbstmittheilung. Joh. 17, 25 ff. 23, 3. Phil. 3, 9. Röm. 5, 17. Eben dieses Immanent-

werden der göttlichen Liebe in Christo, in der Form göttlicher Gerechtigkeit mit belebender Wirkung ist der Gesammtbegriff der neutestamentlichen Rechtfertigung. Gerade dieses prädicirt Paulus von den *δικαιωθεντες ἐκ πιστεως* Röm. 5, 1 ff. (*εἰρηνην ἐχομεν — ἐν ᾗ (χαριτι) ἑστηκαμεν*) V. 5: die Liebe Gottes in den Herzen, V. 17 Gnade und Gabe der Gerechtigkeit empfangen haben. Vgl. Gal. 2, 16. 20: „Christus lebt in mir." So lange für den Menschen Jesus Christus, somit die Liebe und Gerechtigkeit Gottes in ihm, noch äußerlich ist, daß es nicht heißt: „ihr in mir und ich in euch," kann und darf der Mensch, sobald er erweckt wird, wohl hoffen auf die Gerechtigkeit und Liebe Christi, kann sich darnach sehnen, sie suchen, sich derselben vertrösten als der gewissen Verheißung, als eines künftigen Empfanges, aber er hat sie noch nicht; er ist nicht selbst ein *δικαιωθεις* im Erfüllungssinn des Neuen Testaments, daß er den Frieden im Verhältniß zu Gott besitzt (Röm. 5, 1), in der Gnade wirklich steht (V. 2), aus dem Glauben heraus lebt, nicht das Alles sich nur vorhält als etwas, das von Gott verheißen und zuerkannt ist und so ihm werde zu Theil werden. Da ist der innere Lebensstand noch nicht geändert, daß es ein Gnadenstand ist, wenn auch für die einzelnen Sünden Trost in Gottes Gnade gesucht und gefunden wird, wie im Alten Testament und in den Evangelien. Im Glauben, wie er die persönliche Rechtfertigung des Neuen Testaments vermittelt, wird Christus als gekreuzigter und auferstandener ergriffen, d. h. als Träger der Sühne und Versöhnung, und zwar wird er nicht bloß durch die Vorstellung oder durch eine Verbalerklärung mit dem Menschen zusammengestellt, sondern der neutestamentlich

rechtfertigende Glaube vollzieht sich im Centralgrunde des inwendigen Menschen, im Herzen (Röm. 10, 10), und zwar ist es eine Herzenseinigung mit Christus, die auf Seiten des Menschen eine moralische Grundänderung involvirt, einen Umschwung des Sinnes (*μετανοία*), und auf Seiten Christi ein geistiges Eingehen in den Menschen. Vgl. Mark. 1, 15. Röm. 1, 5 mit 6, 17 und 10, 3. Ebr. 5, 9. 3, 14 mit Gal. 2, 20. 3, 2. 5. 14. vgl. Joh. 14, 17. Daher wird Röm. 8, 1 das *κατακριμα* für aufgehoben erklärt, also die *δικαιωσις* und *δικαιοσυνη* als eingetreten bei denen, die in Christo Jesu sind, nicht nur an ihn als ein äußerliches Object glauben, und V. 2 wird die Befreiung vom Sünden- und Todesgesetz, also die Freisprechung zurückgeführt auf den Geist des Lebens in Christo, den man nach V. 9 in sich haben muß, um der Seinige zu sein; und ohne daß ich der Seinige bin, ist auch er nicht der Meinige, seine Gerechtigkeit nicht mein. Vgl. noch zu *ἐν Χριστῳ* 2 Kor. 5, 17. Besonders deutlich ist Titus 3, 7 mit V. 5 f.; da ist das *δικαιουσθαι* abhängig gemacht von der *ἀνακαινωσις πνευματος ἁγιου*, 1 Kor. 6, 11: *ἐδικαιωθητε ἐν τῳ πνευματι του θεου ἡμων*, also die *δικαιοσυνη* innerlich (*ἐν*) vermittelt durch den Geist Gottes, und Röm. 14, 17: „das Reich Gottes ist *δικαιοσυνη ἐν πνευματι ἁγιῳ*.“ —

Der Hauptfehler der dogmatischen Fassung ist der, daß der Glaube, an dem sich die Rechtfertigung vollzieht, streng genommen als Vertrauensact gefaßt wird und daß ihm bei der Rechtfertigung selbst sein Object, die Gnade in Christo mit ihrer Gerechtigkeit, nur als Verheißung gegenübergestellt bleibt, nur ein Recht darauf zuerkannt wird. Da sind Mensch

und Gnade oder Gerechtigkeit Christi einander allerdings noch äußerlich, aber damit ist auch der Mensch noch nicht in Christo, noch nicht im Sinn des neuen Bundes gerechtfertigt. Das Wort „Glaube" hat nun im Neuen Testament selbst einen mehr oder weniger vollen Sinn und ebenso hat auch der Begriff der Rechtfertigung, das *δικαιουν*, in der Schrift im Allgemeinen einen höheren und niedrigeren Sinn. Die Frage, die es bei der Bestimmung der evangelischen Gerechtigkeit gilt, ist daher nicht die, ob nicht bereits Glaube heißen kann das bloße Vertrauen auf die objective Versöhnung in Christo, ohne daß bereits eine wirkliche innere Verbindung mit Christus statthat; da steht dann das, was Frucht der Versöhnung ist und so besonders die Gabe des heiligen Geistes, das göttliche Lebensgeschenk, erst nur als eine Verheißung vor der Seele. Die Evangelien reden selber von Gläubigen, wo der Glaube noch nicht Vertrauen auf Christum als Versöhner enthält; und so ist auch von Sündenvergebung z. B. Matth. 9, 2 oder von Rechtfertigung die Rede, Letzteres selbst abgesehen von Christus, z. B. beim Zöllner (Luk. 18, 19), ebenso der Sache nach beim verlornen Sohn. Schon das ganze Alte Testament hat Begnadigungen und Rechtfertigungen, spricht auch das Recht auf die volle Gnade des Messias, auf Christum den Gläubigen bereits zu, aber noch nicht Christum selbst. Selbst wo Christus schon als die Sünde der Welt tragend erkannt ist, wie von dem Täufer, von den Jüngern, tritt darum noch nicht die *δικαιωσις* ein im Sinn des neutestamentlichen Bundes, der noch gar nicht bestand. Die Frage ist also namentlich: Was unterscheidet eben die neutestamentliche Rechtfertigung von allen vor-

angehenden? Was kommt durch die vollendete Versöhnung Christi und den darauf eingehenden Glauben Besonderes, Höheres, ohne das Unmögliches? Entweder die neutestamentliche Rechtfertigung und Gerechtigkeit ist nicht das Höhere, nicht das Vollendende der früheren Rechtfertigung, oder da sie dies eben ist, muß sie über den Begriff des Früheren auch hinausgehen. Das, was Paulus an seinen neutestamentlichen Glaubensbegriff anknüpft unter dem Namen Sündenvergebung, Gnade und Gabe der Gerechtigkeit Gottes in Christo, versöhnt, gerechtfertigt, Kind Gottes sein u. s. w., das muß einen Sinn und Inhalt haben, wie ihn alle die Bezeichnungen vorher nicht hatten. Was sich davon im Alten Testament und in den Evangelien d. h. überhaupt vor und außerhalb der neuen Bundesvermittlung vorfindet, das bildet eben nur die Vorstufe, ist nur das Vorbildliche und Analoge; der Mensch ist dadurch vorbereitet und annehmbar für die höhere Gnade des Himmelreichs. So wenig nun der Glaube schon vor der Versöhnung dieselbe Fülle des Inhalts hat, wie nach der Versöhnung: so wenig hat vor dieser die Rechtfertigung die Fülle, die ihr erst durch die Versöhnung zukommt; damit aber tritt letztere nun eben als *πληρωσις* und *τελειωσις* auf, als Vollendung des Gerechtigkeitsverhältnisses zu Gott und als ewiges Friedensverhältniß Gottes zum Menschen, als ewige Erlösung, die aus der vor der Versöhnung noch nicht gebrochenen *ἁμαρτια* mit ihrem *κατακριμα* des Todes, aus der Macht der Finsterniß versetzt in das Reich der Gnade. Kol. 1, 13 f. Dies Alles ist auf vorapostolischer Stufe dem Glauben erst noch verheißen und als bloßes Recht zuerkannt, das in der Zukunft erst zu realisiren ist. Ebr. 11, 39 f.

9, 9—15. 10, 1—18. Dagegen der neue Bundessegen, der neutestamentliche, besteht für den Glauben eben darin, daß derselbe statt der bloßen Verheißung und dem bloßen Recht nun das Verheißene selbst als Gabe erhält, es zum Besitz empfängt. Luk. 24, 49. Act. 2, 33. 38 f. Gal. 3, 13 f. mit V. 2 und V. 8 f. Röm. 5, 17. Eph. 4, 7 f.

Die Frage ist also die, ob schon Sündenvergebung überhaupt und bloß äußere Zuerkennung einer Berechtigung zu den Gnadengütern in Christo, ohne daß auch eine göttliche Mittheilung erfolgt, den Begriff einer evangelischen Glaubensgerechtigkeit und des Gerechtigkeitsstandes im paulinischen Sinn erschöpft, und ob der volle paulinische Begriff des letzteren nur an ein Vertrauensverhältniß zu Christus geknüpft ist? — Soll wirklich, wie man sagt, der Rechtfertigungsact das ganze Verdienst Christi dem Menschen zuwenden, Kindschaft Gottes und ewiges Leben, und die Rechtfertigung bei Paulus doch nicht mehr sein als ein bloßer Imputationsact auf das bloße Vertrauen hin zur Gnade in Christo: so muß entweder Paulus außer dieser Imputation des Verdienstes Christi und dem sie bedingenden Vertrauen nichts Weiteres zum wesentlichen Erforderniß des Heiles machen, oder das, was er so sonst noch geltend macht, das muß eben wesentliche Eigenschaft der Rechtfertigung und des rechtfertigenden Glaubens sein, wenn wirklich, was unleugbar ist, in Rechtfertigung und Glaube die ganze objective und subjective Heilsbedingung sich zusammenfaßt. Nun macht Paulus unstreitig vielfach als wesentliche Heilsbedingung geltend: den Besitz des Geistes Christi, das geistlich Gesinntsein, das Sterben mit Christo u. s. w., — dieses Alles muß

so auch mit der Rechtfertigung und ... vollendete Versöhnun...
Gläubigen wesentlich begründet sein, muß ein... ...uben Besonderes,
lage im Menschen setzen, sonst würde die Rechtfer... ...neutestament-
wirklich für das ganze Heil genügen, sondern müßte ...
etwas ergänzt werden, was jene wesentlichen Heilserforderniß...
erst hinzufügt, so daß man mit der Rechtfertigung selbst der
Seligkeit noch nicht gewiß sein dürfte.

Fragen wir ferner, was unterscheidet denn, auch nachdem die Versöhnung als Weltversöhnung in Christo vollzogen ist, die noch nicht gerechtfertigte Welt und die gerechtfertigten Gläubigen von einander? Nicht das, daß die Welt die Versöhnung schlechthin nicht angeht, daß der Welt die Sünden zugerechnet werden und den Gläubigen nicht, vielmehr der Versöhnungsact Gottes in Christo und eben deßhalb die Nichtzurechnung ihrer Sünden (παραπτώματα) und das Versöhnungswort gehört auch der Welt an: 2 Kor. 5, 19 f. 1 Joh. 2, 2. Wohl aber ist für die Welt wie der Versöhnungsact selber, so auch der Zurechnungsact nur ein außerhalb der Weltsubjecte vorgehender, es ist, wenn man so sagen will, ein Act im Urtheil Gottes, wodurch der Welt statt ihrer eigenen Sünden die in Christo vollzogene Versöhnung zugerechnet wird, — denn ohne die letztere positive Zurechnung müßten der Welt eben ihre Sünden zugerechnet werden, — und damit ist allerdings im Verhältniß Gottes zur Welt eine Aenderung erfolgt, aber nicht in ihrem eigenen Verhältniß zu Gott. Wie kann man nun aber diese Bestimmungen gerade auf die Rechtfertigung des Glaubens übertragen? Indem man dieselben wesentlich nur als Aenderung in der göttlichen Anschauung des Menschen faßt und

atliche reale Aenderung im Verhältniß des Menschen
t von ihr trennt. Ebendeßhalb, weil nur ein solches
hältniß der Welt gegenüber statt hat, ist auch die Welt
it Einschluß aller ihrer Frommen und Gerechten noch nicht
wirklich versöhnt, noch nicht gerechtfertigt. Der Glaube da-
gegen hat nun eben das voraus vor der ungläubigen Welt,
aß der göttliche Versöhnungsact mit seiner Vergebung und
Gerechtigkeit ein wesentlich (nicht nur gefühlsmäßig) in den
Menschen eingehender Act von Seiten Gottes wird, und auf
Seiten des Menschen eine Aenderung im eigenen Verhältniß
u Gott bewirkt, welche dem neuen Verhältniß Gottes in
Christo entspricht. Vgl. S. 595 ff. Den bei den Gerechtfertigten
ebrauchten biblischen Ausdrücken liegt daher eben das zu
Grund, daß Christus, der Vermittler des Ganzen, oder der
„Christus für uns", durch den Glauben in den Menschen
ingeht („Christus in uns" wird), und daß der Mensch in
Christo ist, nicht mehr außer ihm. So lange der Mensch
ußerhalb Christi ist, ist er noch nicht in christlichem oder
neutestamentlichem Sinn gerechtfertigt. An der Spitze steht
er Cardinalsatz des Herrn selbst: „ihr in mir und ich in
uch" Joh. 14, 19 f., womit er die nach seiner Auferstehung
intretende Erfüllung der Verheißung: „ihr werdet leben",
egründet; ferner: *οὐδεν κατακριμα τοις ἐν Χριστῳ* Röm.
, 1. vgl. V. 10: *εἰ Χριστος ἐν ὑμιν*, und 1 Kor. 1, 30: „ihr
id in Christo Jesu, der für uns (in sich selbst) geworden
Gerechtigkeit und Heiligung," ferner *γιγνεσθαι δικαιοσυνη*
ου ἐν Χριστῳ 2 Kor. 5, 21, *ἐν αὐτῳ ἐχομεν ἀπολυτρω-*
Eph. 1, 7, womit zu vergleichen *δικαιουσθαι ἐν Χριστῳ*
l. 2, 17 u. s. w.

Uebrigens bleibt auch bei dieser tieferen Fassung des Glaubens und der Rechtfertigung das polemische Recht des Protestantismus bestehen gegenüber dem Katholicismus und auch gewissen mystischen Fassungen. Es erhält namentlich der Glaube seine rechtfertigende Kraft eben nicht durch des Glaubens eigene sittliche Potenz und durch opera meritoria proportionata vitae aeternae, wie die katholische Scholastik durch ihre Lehre von der fides formata in die Liebe es versteckt, auch nicht durch einen „Christus in uns“ unabhängig vom „Christus für uns“, (Osiander, indem er nur die göttliche Natur Christi herbeizieht), nicht durch ein vom Glauben producirtes oder zu producirendes Christenthum. Als persönliches Verhalten wendet der Glaube wohl dem Menschen die göttliche Rechtfertigungsgnade zu, aber nicht das, was der Glaube facultativ als sittliche Potenz bereits in sich schließt, oder erst aus sich hervorbringt, nicht das subjectiv Zuständliche oder das subjective Werk des Glaubens ist es, wovon die rechtfertigende Wirkung ausgeht, sondern principielle Ursache der Rechtfertigung ist das Gegenständliche des Glaubens, der „Christus für uns“ mit der in ihm vorhandenen Versöhnungsgnade und Gerechtigkeit; jedoch dies Gegenständliche nicht als etwas dem Glauben äußerlich Bleibendes, daß es nur actione pure extrinseca (Quenstedt), nur durch Zurechnung mit dem Glauben in Verbindung gebracht wird, sondern dem Eingehen des Glaubens in den Gegenstand (in Christum) entspricht das Eingehen des Gegenstandes d. h. Christi in den Glauben — darin vollzieht sich eben die Rechtfertigung. Es wird dadurch die gegenständliche Christusgnade mit ihrer Heilsgerechtigkeit

etwas Zuständliches im Glaubenden, ein Heilszustand, ein Besitz der Gerechtigkeit aus Gott (Phil. 3, 9), ein Stehen in der Gnade (Röm. 5, 2), und eben nur weil im Glauben die rechtfertigende Gnade eine innerliche wird, kann auch der Glaube selbst als Quelle der Rechtfertigung und Gerechtigkeit bezeichnet werden. Röm. 5, 1. 9, 30. 10, 5. Gal. 2, 16. 3, 24. Innerlich im Herzensgrund wird der Christus für uns durch die Rechtfertigung zugeeignet, ob er gleich noch nicht angeeignet ist in der innern und äußeren Sphäre der sittlichen Selbstthätigkeit, so daß der Mensch nach katholischer Auffassung durch eine infusio justitiae vera pietate imbutus wäre.

Die Bestimmungen in den Symbolen sind theilweise vollsinniger als die spätere dogmatische Entwicklung, bringen es aber nicht zur klaren Ineinanderbildung der einzelnen Momente. Sie premiren ihre fides als viva, die Apologie sagt (Hase, Hutter § 108) zum Beispiel: fides est opus spiritus sancti, neque facilis res est, neque humana potentia, sed divina potentia, qua vivificamur. Die Apologie gebraucht auch vivificare und regenerare zuweilen in demselben Sinn wie justificare. Die Form. Concord. sagt von der fides justificans sogar, an Uebertreibung streifend: est viva et solida fiducia in gratiam Dei, adeo certa, ut homo millies mortem oppeteret quam eam fiduciam sibi eripere pateretur. Woher soll denn aber eine solche lebenskräftige Potenz des rechtfertigenden Glaubens möglich sein für die als sündig und todt beschriebene Menschennatur, wenn dieselbe noch unverändert nicht nur in die Rechtfertigung kommt, sondern auch diese nicht den Menschen aus seinem geistigen Tod lebendig macht? Ersteres kann

nicht sein, ohne das wirkliche Eingehen der wirklichen divina potentia, qua vivificamur, und diese lebendigmachende Potenz ist keine andere als der heilige Geist Christi; es muß also (wie in der Apologie) justificare verbunden werden mit vivificare, regenerare, und diese Fassung gerade entspricht auch der Schrift. In den altdogmatischen Systemen wurde nun zwar die Lehre von der regeneratio der Rechtfertigung wenigstens äußerlich vorangestellt; allein die Sache wurde wieder verwirrt durch willkürliche Beschränkung der regeneratio auf eine bloße donatio fidei, während die eigentliche Wiedergeburt renovatio heißen soll, und in der Lehre von der Rechtfertigung selbst machte nur Hollaz die Anwendung, daß er sagt, Gott rechtfertige peccatorem conversum et renatum.*) Allein auch dies ist biblisch nicht genau, wenn die Wiedergeburt der Rechtfertigung vorausgehend gedacht wird oder gar sie begründend, während nach der Schrift Beides Einen Act bildet. Kol. 2, 13. Hier ist das Particip. *χαρισαμενος ὑμιν* nicht abzutrennen von *συνεζωοποιησεν*, sondern damit zu verbinden, wie V. 11 f. *περιετμηθητε* sich verbindet mit *συνταφεντες* und V. 14 *ἠρκεν ἐκ του μεσου* mit *προσηλωσας*. Vgl. Eph. 2, 5. 8 f. Es ist also ein *ὑστερον προτερον*, wenn die fides justificans d. h. der die Rechtfertigung erst bewirkende Glaube mit Prägnanz als

---

*) Hase, Dogmatik § 198 sagt im Wesentlichen richtig von der lutherischen Rechtfertigungslehre: wie eifrig man auch gegen die Vermischung von Rechtfertigung und Heiligung den Begriff der ersten als etwas bloß Aeußerliches (actus forensis) und Fremdes (imputatio justitiae Christi) festhielt, so fand sich doch, indem man im System die Lehre von der Wiedergeburt und Bekehrung vorausnehmen mußte, daß durch die Rechtfertigung wirklich etwas im Menschen verändert oder vielmehr schon als verändert vorausgesetzt werde.

lebendiger Glaube, gar als eine belebende göttliche Kraft bezeichnet wird; dies wird der Glaube erst in Folge der Rechtfertigung eben durch ihre aus dem ungöttlichen Tod ins göttliche Leben versetzende Kraft. Ist nun aber der Glaube vor und bei der Rechtfertigung, die fides justificans, nicht bereits als lebendig und belebend zu prädiciren, so um so gewisser als ein sittliches Verhalten des Menschen gegenüber von Gott, verbunden mit sittlicher Bekehrung. Damit ist aber keineswegs gesagt, der Glaube sei das dem göttlichen Gesetz genügende sittliche Verhalten, wohl aber ist er eben das Verhalten des Menschen, das dem Gnadenverhalten Gottes pflichtmäßig gebührt und entspricht, und er ist so das die Gnade als Gnade aufnehmende Organ. Dies eben bestimmt auch den Werth des Glaubens, daß er, wie die Schrift sagt, als Gerechtigkeit dem Menschen angerechnet wird. Ueber λογιζεσθαι und den sittlichen Begriff des Glaubens vgl. Erklärung des Römerbriefs zu 4, 3. Die Anrechnung des Glaubens für sich allein ist aber noch nicht die Rechtfertigung. Die Anrechnung effectuirt sich im neutestamentlichen Bundesverhältniß darin, daß es auf diese Anrechnung hin auch zur Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes in den Glauben hinein (εἰς πιστιν) kommt: eine Gerechtigkeit Gottes, welche statt richterlich zu tödten, soterisch die Sünden vergiebt in dem gekreuzigten und angeeigneten Christus, zugleich aber auch lebendig macht in dem auferstandenen Christus, welcher von jenem nicht getrennt ist. Röm. 1, 16 f. 3, 22. 4, 25.*) 5, 17. Kol. 2, 12 f.

---

*) ἠγερθη δια την δικαιωσιν ἡμων. Es ist keine Theilung, daß gesagt wäre: παρεδοθη δια την δικαιωσιν ἡμων, και ἠγερθη δια

Dieser von Gottes Gnade geschenkte Inhalt giebt nun dem Subject nicht nur angerechnete, sondern reell zuständliche Geltung eines Gerechten vor Gott. Als der, der auf seinen Glauben hin Gerechtigkeit aus Gott empfangen hat, wird er auch als Gerechter vor Gott anerkannt und behandelt. Damit ist er *δικαιωθεις*. Vgl. über die Bedeutung des Glaubens m. Leitfaden § 31. 1. Anm. 1. II. Aufl. S. 181 ff. 216 ff.

Daß aber dieses Subject gerade diesen Inhalt der versöhnenden Gerechtigkeit Gottes in Christo sucht und aufnimmt, ist eben wie die sittliche Bedingung der *δικαιωσις*, so die sittliche Qualität des Subjects; **darin** gerade liegt die tiefste Selbstverleugnung aus tiefstem Gottesbedürfniß, weil der Mensch dabei auf sein Bestes verzichtet, als nicht bestehend vor Gott, sein Alles in Gott durch Christum sucht, und von ihm nimmt, nicht von sich selber oder von der Welt. Und die dadurch bewerkstelligte Aneignung des Höchsten, der Gerechtigkeit Gottes in Christo, giebt dem Glauben den höchsten sittlichen Werth, nicht seine praktische Richtung und Leistung nach außen (Katholicismus), die immer ungenügend bleibt für das Maß der Seligkeit, für ein Himmelreich, selbst auch nach empfangener Rechtfertigung; und ebenso wenig giebt dem Glauben den entscheidenden Werth sein implicirter Begriff von Tugenden (neuere Theorien).

Für den biblischen Rechtfertigungsbegriff*) sind also

την ζωην ἡμων; eben an den auferweckten Christus ist die *δικαιωσις* geknüpft, die *δικαιωσις ζωης* ist.

*) Vgl. die Erklärung des Römerbriefes zu den einschlägigen Stellen von 1, 17. 2, 6 an, insbesondere auch den Excurs S. 327 ff. „Vergleichung des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs mit dem schuldogmatischen."

gegenüber dem dogmatischen hauptsächlich drei Punkte zu beachten:

1. daß der Glaube weder vor noch bei der Rechtfertigung, als Bedingung derselben, schon eine lebendige und belebende Kraft im Menschen ist, immerhin aber im Gegensatz zum Unglauben selbst schon ein sittliches Verhalten des Menschen gegenüber von Gott ist, und als solches bei Gott in Anschlag kommt, — nicht zwar als verdienstliches, denn Glaube ist das Erste und Letzte, was Geschöpfe dem Schöpfer schulden, vollends sündige Geschöpfe der sich anbietenden Gnade; aber Glaube ist eben deßhalb auch das fundamentalste, wahrhafteste, selbstloseste Verhalten, das es Gott gegenüber gilt und giebt, und daher gilt Glaube mehr als alles Gesetzeswerk. Eben daher gilt auch die Bestimmung: „Ohne Glauben ist es unmöglich Gott zu gefallen, — dir geschehe nach deinem Glauben, — ja, dein Glaube hat dir geholfen."

2. daß der Glaube bei der Rechtfertigung das, was Christus in sich ist, und für die Sünder gethan hat, d. h. den dargebotenen Christus für uns, den gestorbenen und auferstandenen, innerlich hereinnimmt und ihn darauf hin von Gott hineinbekommt als eine *δυναμις θεου εἰς σωτηριαν*, daß er so das Göttliche, die in Christo und dem Evangelium geoffenbarte *δικαιοσυνη θεου* zum Inhalt gewinnt, und der „Christus für uns" eben damit wesentlich als „Christus in uns" gesetzt wird, d. h. Geist und Leben in uns wird; erst hiedurch wird der Glaube eine lebendige und lebendig machende göttliche Kraft. Daher Gal. 2, 20: „Christus, der sich selbst für mich gegeben, lebt in mir," der

ich nämlich (V. 16) vom Glauben aus gerechtfertigt bin; Eph. 2, 5 ff. wird der Satz: „aus Gnaden seid ihr gerettet durch den Glauben", erklärt mit den Worten: „ehemals todt in Sünden, hat euch Gott mit Christo lebendig gemacht; Eph. 1, 13: „da ihr glaubtet, wurdet ihr versiegelt mit dem heiligen Geist;" vgl. Röm. 8, 9: „wer Christi Geist nicht hat, ist nicht sein, dem gehört Christus noch nicht an; ferner 2 Kor. 13, 5 wird für das: „prüfet euch, ob ihr im Glauben seid," als das entscheidende Merkzeichen angegeben der Erfund, daß Jesus Christus in ihnen sei; vgl. Kol. 1. 27: „das Geheimniß des Evangeliums ist Christus in euch."

3. ist zu beachten, daß in Folge des unter 1. und 2. Bemerkten, d. h. einerseits durch das subjective Verhalten des Gläubigen zu Gott und seiner Gnade, andererseits durch den entsprechenden innern Empfang der göttlichen Heilsgerechtigkeit in Christo, ein Doppeltes gegeben ist. Einmal ist dadurch im gläubigen Menschen der innerlich-reale Rechtsgrund gesetzt für alle Gnadenerweisungen Gottes, für Sündenvergebung als wirkliche Erlösung, für Kindesannahme als wirkliche Geisteskindschaft und für die Bezeichnung der neuen Stellung als Besitz der δικαιοσυνη θεου, ἐκ θεου, ἐνωπιον θεου, παρα τῳ θεῳ. Der Mensch wird auf thatsächliches Vorhandensein der Gerechtigkeit Gottes in seinem Herzen auch als Gerechter anerkannt und behandelt, dies nach Gnadenrecht, nicht nach Verdienst oder nach vergeltendem Recht — und eben weil es ein λογιζεσθαι κατα χαριν ist (Röm. 4, 4), ist die Rechtfertigung kein richterlicher Rechtsact Gottes, kein actus forensis, sondern ein ethisch gerechter, ein heiliger Gnadenact. Sodann ist vermöge des unter 1. und 2. an-

gegebenen Verhältnisses im Gläubigen auch der innerlich reale ethische Grund gesetzt, worin sowohl die sittliche Verpflichtung liegt, als das sittliche Vermögen für die christliche Entwicklung und Leistung des Menschen nach dem Vorbild Christi.

Diese drei Punkte hat die protestantische Lehre zwar wohl theils latent und angedeutet in sich, theils vereinzelt in ihrer Lehre von der gratia applicatrix hervorgehoben, hat sie aber theils nicht zum entsprechenden Ausdruck gebracht, theils nicht einheitlich zusammengefaßt und nicht genetisch verbunden, wie dies gerade bei der Rechtfertigung geschehen muß, wenn sie die Grundlage des ganzen neuen Heilsverhältnisses sein soll.

Was weiter die Frage betrifft, ob die Rechtfertigung nur ein einmaliger Act sei, so stellen die beiden Doctrinen des Katholicismus und Protestantismus wieder zwei Extreme dar. Dem Protestantismus ist die Rechtfertigung nur ein einmaliger Act, fit in instanti, simul et semel, ohne als solcher, d. h. als göttlicher Act Entwicklung in sich und an sich zu haben; nur nach der subjectiven Seite in Bezug auf fides und sensus wird continuatio und incrementum angenommen, eine neue Aeußerlichkeit des Auseinanderhaltens von Object und Subject, da doch der Glaube ohne das stetige göttliche Gnadenwirken das Entsprechende nicht in wachsendem Maß sich aneignen kann. Dem Katholicismus dagegen ist die Rechtfertigung eine Entwicklung ohne vorhergehende principielle Begründung im Centrum des Glaubens. Daher das Richtige gegenüber von beiden Einseitigkeiten ist, daß die Rechtfertigung gleich den

andern göttlichen Acten, der Berufung, Erleuchtung, Heiligung, Erlösung, ein principieller Centralact Gottes im Menschen ist, der als solcher eine weitere Entwicklung des Actes eben als göttlichen im Menschen vermittelt. Daher ist auch in der Schrift von einem fortlaufenden und noch zukünftigen Rechtfertigen Gottes in Bezug auf schon Gerechtfertigte die Rede. Die Hauptstelle ist Röm. 8, 33 vgl. mit V. 30. Es liegt schon in der Natur der Sache, daß so lange nach dem principiellen Rechtfertigungsact, nach dem Centralact neue Sünden und Störungen des Friedensverhältnisses zu Gott nachkommen; so lange auch — wenn wir auch absehen von der im kirchlichen Begriff der Rechtfertigung nicht aufgenommenen Kraftbegabung — neue Begabung und Reinigung, neue Begnadigung von Seiten Gottes, ohne welche eine subjective continuatio und incrementum nicht möglich ist, nachgesucht und gewonnen werden muß auf Grund des sich erneuernden und wachsenden Glaubens, und das ist eben die Bedeutung der fortdauernden Vertretung Christi, daß er auch schon Gerechtfertigten bei den noch vorkommenden Sünden die Versöhnung neu vermittelt. Röm. 8, 33 f. 1 Joh. 2, 1 f. Ebr. 7, 16 f. mit 4, 16. Vgl. Leitfaden § 30. II. Aufl. S. 133 f. über die Vertretung Christi. Daher redet Paulus Gal. 2, 17 von einem fortlaufenden Suchen, in Christo gerechtfertigt zu werden; dies in Anwendung auf sich und Petrus, die beide schon Gerechtfertigte waren, ferner Phil. 3, 8—12 von seinem eigenen fortwährenden Bestreben, Christum zu gewinnen und in ihm erfunden zu werden im fortwährenden Besitze der Gottesgerechtigkeit auf Grund des Glaubens. Ferner Röm. 8, 33 ist bei schon Erwählten, d. h. bei solchen, *οὓς θεος*

ἐδικαιωσεν V. 30, gegenüber den in der Zukunft noch möglichen Rechtsbeschuldigungen das göttliche δικαιουν ein fortlaufender Act, θεος ὁ δικαιων, nicht δικαιωσας; auch 1 Joh. 1, 9—2, 1 redet von der Sündenvergebung durch den gerechten Gott bei solchen, die schon in der Gemeinschaft Gottes stehen und im Lichte wandeln. Vgl. auch Apok. 22, 11: ὁ δικαιος δικαιωθητω ἐτι, wie ὁ ἁγιος ἁγιασθητω ἐτι. Ebr. 4, 16. Den vollen Abschluß aber findet die Rechtfertigung von Seiten Gottes erst im letzten Gericht, und da ist sie bedingt durch Werke. Röm. 2, 13, wobei V. 5—7 zeigt, daß dieses nicht bloß auf die Juden geht. 1 Kor. 4, 4. vgl. 3, 13. Gal. 5, 4—6 redet von der Hoffnung eines zukünftigen δικαιουσθαι auf Grund eines durch Liebe thätigen Glaubens im Gegensatz zu dem den Galatern aufgedrängten δικαιουσθαι ἐν νομῳ, womit sie die schon erhaltene Gnadengerechtigkeit in Christo wieder verlieren. Vgl. 2 Tim. 4, 8: ὁ της δικαιοσυνης στεφανος ἀποκειται μοι. S. Leitfaden S. 202 f. und die nähere Entwicklung Ethik I. S. 267 ff. und Erklärung des Römerbriefes.

Nach diesen paulinischen Stellen ist die Rechtfertigung, wie sie der Apostel sich denkt, nicht ein für allemal abgemacht, und auch dies weist darauf hin, daß der bloß forensische Rechtfertigungsbegriff der Dogmatik dem paulinischen nicht gerecht wird und genügt. Der erstere, der dogmatische, muß bei seiner rein objectiven, vom ethischen Zustand des Subjects abstrahirenden Fassung, bei seiner bloßen Aenderung des Verhältnisses auf Seiten Gottes, diese ein für allemal festhalten, sonst würde Gottes Urtheil als ein in sich selbst unfertiger und unvollständiger Spruch erscheinen; bei Paulus

aber setzt sich die Rechtfertigung fort und schließt sich dieselbe am Ende der Zeitentwicklung, im Schlußgericht ab eben als Gottesact, nicht bloß nach ihrer subjectiven Seite als Glaubensbewußtsein der Gerechtigkeit vor Gott oder als Gewißheit des Gnadenstandes. Es gilt bei Paulus ein fortwährendes Suchen und Empfangen der Rechtfertigung, eben darum, weil sie ihm die objectiv-subjective Verinnerlichung der Gerechtigkeit Gottes selbst ist in ihrer Sünden vergebenden und mit Gott einigenden Wirksamkeit, das persönliche γιγνεσθαι δικαιοσυνη θεου ἐν Χριστῳ. Dieses ist allerdings mit einem Centralact principiell begründet, aber nicht vollendet, sondern muß sich von da aus auch behaupten, erneuern gegenüber den Sündenfällen, und fortentwickeln.

Eben daher muß sich auch auf Seiten des Menschen der rechtfertigende Glaube selbst als ein Thätigkeitsprincip in Werken fortentwickeln (Gal. 5, 6. Eph. 2, 10. 4, 20 ff. Tit. 3, 7 f.) und daraus sich vollenden (Jak. 2, 22), sonst ist der Glaube todt, d. h. ist soviel als gar kein Glaube und ist damit auch nicht mehr rechtfertigend. Ueber das Verhältniß zwischen Paulus und Jakobus habe ich mich im Römerbrief zu III, 28 ausgesprochen. In Kürze vgl. Leitfaden S. 170 und 248 f. Der Protestantismus behauptet allerdings die Werke als nothwendige Folge des rechtfertigenden Glaubens und als Glaubensbewährung, aber diese nothwendige Folge ist nicht in genetischen Zusammenhang gebracht mit der in der Rechtfertigung empfangenen Gnade; wie die rechtfertigende Gnade selbst den Glauben eben zu seinen nothwendigen guten Werken ausgerüstet hat, tritt nicht ins Licht, indem die Befähigung durch den heiligen Geist von der

Rechtfertigung abgetrennt ist und in die Wiedergeburt mit der Heiligung als besonderer Act verlegt ist. In der Darstellung der Schrift aber wird schon die Rechtfertigung im heiligen Geist vollzogen; daher auch in Bezug auf Rechtfertigung die Wendungen: *ἐδικαιωθητε ἐν πνευματι* 1 Kor. 6, 11. *δικαιοσυνη ἐν πνευματι* Röm. 14, 17. Gal. 5, 4 f. Tit. 3, 5—7, und 2 Kor. 3, 6. 8 f. heißt der neue Bund gegenüber der *διακονια της κατακρισεως* des alten, eine Diakonie der Gerechtigkeit, weil er eine Diakonie des Geistes ist, wie die *κατακρισις* des alten statthat als *διακονια* des tödtenden Buchstaben.

Mit dieser Ermanglung der principiellen Fassung der Rechtfertigung im Begriff des Geistes hängt es in der protestantischen Dogmatik auch zusammen, daß sie es zu keinem klaren Begriff bringt, wie die Rechtfertigung besonders in dem über Verdammniß und Seligkeit entscheidenden Gericht zugleich wieder eine Folge der Werke ist. Dieses ist sie eben, weil die Gnade mit ihrer diesseitigen Rechtfertigung so wenig als mit ihrer Heiligung nur als ein dem Menschen äußerer und einmaliger Justizvorgang statt findet, weil vielmehr die Rechtfertigungsgnade in ihrem principiellen Anfang und in ihrem fortzuführenden Empfang innerlich erlösend wirkt und zugleich begabend für das, was der Mensch als Gerechter zu leisten hat, und so am Ende als Schlußrechtfertigung, wo sie als vollendendes Erlösen und Begaben auftritt (wieder nicht als bloße Declaration), nach dem entscheidet, was der Mensch selber von der principiellen Rechtfertigung aus geworden ist und geleistet hat, wie er die empfangene Gnade selbstthätig verwendet hat.

Wie ist nun der Stand des Gerechtfertigten gegenüber der Sünde zu denken? Vgl. Lehrwissensch. S. 582 ff. II. Aufl. S. 536 ff. Ethik Bd. II. S. 4 ff. Die Sünde ist weder im Anfang noch im Fortgang des neuen Lebensstandes bereits außer alle Wirkung gesetzt; sie inhärirt noch dem menschlichen Organismus selbst und ist insofern noch etwas Habituelles. Es bleibt die Schwäche und Widerspenstigkeit des Fleisches, und dieses behält sein Drückendes (θλιψις) und Versuchendes (πειρασμος) auch gegenüber den neuen Lebenseinflüssen. So erzeugen sich bei dem fortdauernden organischen Habitus der Sünde auch bei dem Wiedergebornen noch einzelne actuelle Sünden. 1 Joh. 1, 8. 10. 2, 1. Aber indem der Mensch mit der mittlerischen Gerechtigkeit einmal geeinigt ist eben durch den Glauben und den Geist, ist er von der Sünde persönlich geschieden, er conspirirt nicht mehr mit ihr, und unter allen noch bestehenden Versuchungen und Leiden, sowie den einzelnen Sündenfällen löst sich die persönliche Schuldzurechnung in Frieden mit Gott auf; dies nämlich durch freithätige Benutzung der Vertretung Christi und durch immer neues Suchen der Rechtfertigung und Heiligung. Die Sünde also, obgleich noch organisch-habituell und im Einzelnen actuell, setzt sich nicht mehr als ethischer Habitus fest weder in der Gesinnung noch im Handeln. Dieses ist aber bei den Gläubigen dadurch gegeben, daß der Geist, der vorher unter dem Herrschen des Fleisches erstorben war, mit der Rechtfertigung lebendig geworden ist. Während die Sünde ihr organisches Bestehen noch im Fleisch hat, ist durch die neue Gesinnung des Glaubens und das Innewerden des Geistes ein neues ethisches und

organisches Princip der Gerechtigkeit und Liebe im Menschen begründet, das als neue gesetzgebende Macht und als Lebensmacht wirkt. Vermöge dieser geistigen Neubelebung ist die Sünde, sofern sie noch dem Leibe innehaftet, allerdings nicht aus diesem ausgeschieden, aber die organische Basis der Sünde, das Fleisch, ist abgeschieden vom persönlichen Zusammenhang, ist ethisch gebrochen. Kol. 2, 11. Röm. 2, 29. 6, 2. So wird die Sünde vom persönlichen Ich aus nimmer genährt, vielmehr abgestoßen, in ihrer Functionsthätigkeit niedergehalten, sie ist so im Ersterben begriffen, d. h. gekreuzigt. Gal. 5, 24. (Luther hier: sie kreuzigen, statt sie haben gekreuzigt.) Das Erlöschen der organischen Sündenwirksamkeit wird durch dieses ethische Abtödten als nothwendige Folge vorbereitet. Röm. 6, 6. Der Gerechtfertigte ist also nicht in dem Sinn von der Sünde frei, daß sie ihm nicht mehr innerlich und äußerlich anhaftet und ihn anficht, aber so, daß sie nicht mehr das Gesetz für ihn ist (Röm. 8, 2), das ethisch bestimmende Princip, das ihn mit seiner verführerischen Macht beherrscht (*βασιλεύειν*) und mit seinem Todesbann bindet (wovon der Ausdruck die Verdammniß im Gewissen ist); vielmehr der kindschaftliche Geist mit seinem Leben und Frieden der Gerechtigkeit ist das Herrschende und Regierende im Menschen, ist habituelle Gesinnung (*τα του πνευματος φρονειν* und *κατα το πνευμα περιπατειν*) und principiell für das Handeln. Röm. 8, 2. 4—6. Also die Herrschaft der Sünde oder die Sünde als dominirendes Princip ist von Anfang an gebrochen, wenn man in Christus ist und dadurch gerechtfertigt ist. Dagegen, indem der Geist das immanente Lebensgesetz geworden ist, ist



Die vollendende Reorg
ist trotz aller noch bestehen
verbürgt durch Jesus Christ
einer vollkommenen Umbild
aller scheinbaren Unmöglich
factisch gelöst als an dem l
ziehung der Vollendung ins
Persönlichkeit Christi die Mi
Centralstellung, die Christu
Christi Auferstehung und Er
darauf folgenden Ausgießung
Thatsachen sind vermöge ih
Beleg für das göttliche Umbil
2, 32—36 mit V. 18—20.
3, 16—21. Phil. 3, 21. 2c.

Tradition der Lehre oder Geschichte, sondern sie ist eine lebendige Hoffnung, ἐλπις ζωσα. Einmal objectiv ist in der erfolgten Auferstehung Christi die überweltliche Macht eines urpersönlichen Lebensprincips für den Glauben als ein reales Leben in der Geschichte der Welt aufgestellt; zugleich aber ist das zukünftige Leben selbst bei den in der Einheit mit Christus stehenden Gläubigen auch bereits zum realen innerlichen Leben geworden hypostatisch, es wirkt in ihnen als eine über Zeit und Welt erhebende Kraft und steht so mit dem noch zu erwartenden vollkommenen in reellem Zusammenhang als ἀπαρχη desselben. Zu 1 Petr. 1, 3—5 vgl. noch Röm. 8, 23—25. Ebr. 6, 4 f. Eph. 2, 5—7. Auf diese Art hat nun allerdings das christliche Leben seinen eigentlichen Strebepunkt in der Höhe und in der Zukunft, vgl. τα ἀνω φρονειν Kol. 3, 1—4. Es ist ihm eine Lebensanschauung und Weltanschauung eigen, die Alles unter den Gesichtspunkt der Hoffnung stellt, unter das Verhältniß zur Zukunft des Herrn und zu ihrer höhern Welt. Darum aber verfällt der Gläubige während des jetzigen Weltstandes und in den irdischen Verhältnissen keineswegs einer trägen, verdrossenen Indolenz, oder einem träumerischen, unbestimmten Sehnen ins Unendliche hinein, sowenig als dem andern Extrem, einer fieberhaften Ungeduld und Geschäftigkeit, die das Morgen zum Heute machen will und die Erde zum Himmel. In beiden Fällen ist der Mensch noch befangen in der ματαιοτης; die Thatsachen und Realitäten des Heils sind ihm bloße Ideen oder äußere geschichtliche Ereignisse und Einrichtungen. Es ist ihm eben daher, als müßten und könnten sie erst durch menschliche Weisheit



tungen. Anders ist es bei der
eine göttliche Oekonomie im
herab, eine Reichsökonom
Anfang aus in der Kraft des
göttlichen Weltregierung mit ihr
Mitteln, nicht mit den der W
ethischen Gesetzen, nicht mit poli
gestelltes Ziel hervorbildet, und
mit ihrer ursprünglichen eigent
Ernte sich aus der Saat bildet.
ist und bleibt der jetzige Zusta
heiten, mit der Kürze oder Län
Großen und Kleinen eine göttl
des Letzten, das kommen muß,
als mit der Wiederkunft des Her
fänger so der einzige Vollender i
ung sind es nicht optimistische Ze
erwartungen, mit denen eine eitle
hunderte herab sich betrügt: dem

Macht des Bösen. Dieser Weltpessimismus behält sein unverhülltes Recht in den Augen der lebendigen Christenhoffnung, aber eben als solche verbindet sie mit jenem Pessimismus in Bezug auf diese Welt den Optimismus, der auf die siegreiche Zukunft des Herrn gestellt ist; sie setzt den himmlischen Optimismus an die Stelle des weltlichen. (Vgl. Vorwort zur III. Aufl. der „Gedanken aus und nach der Schrift." Heilbronn, 1876.) Auf diesem Boden der evangelischen Hoffnung treibt jene Beharrlichkeit oder ὑπομονη hervor, die weder ungeduldig eilfertig ist, noch träg passiv ist, weder thut, was sie nicht thun soll, sondern der Herr selber thun will, und seiner Macht vorbehalten hat (nämlich seine Reichesaufrichtung), noch unterläßt, was sie thun soll und nicht der Herr thut (das ist die Heiligung). Nach dem Vorbild des Herrn verbindet die christliche Ausdauer miteinander Leiden und Wirken, Warten und Fleiß, dies in der Einen unverbrüchlichen Richtung, dem göttlichen Willen, wie er in seinen Geboten sich ausspricht, und eben damit dem menschlichen Heil gerecht zu werden. Vgl. Christl. Reden III. Nr. 41 u. 42. Ethik II. S. 50 ff.

Die Vollendung nun, welcher die christliche Hoffnung wartet, und zwar wartet für dieses ganze irdische Schöpfungssystem, ist

I. bedingt durch die Erscheinung des Herrn,

II. vermittelt durch eine Weltscheidung, wie sie in Auferweckung mit Gericht erfolgt,

III. wird sie realisirt in einem neuen Weltsystem.*)

*) Vgl. Christliche Reden IV. Nr. 47. V. Nr. 12. auch I. Nr. 49. Vgl. auch „von der Gröben, die Liebe zur Wahrheit." S. 344 ff. über die praktische Bedeutung der Erwartung des zukünftigen Reiches Christi.



Bezug auf die äußerlich h
welcher seine jetzt noch unsi
dann anschaulich wird; ei
zeichnet als ἀποκαλυψις,
barung, der ἐπιφανεια,
nach innen verbindet, eine
Menschen und Dinge, wie
und seines Reiches. Vgl.
3, 13. 4, 15. 5, 23. 2
13. 1 Tim. 6, 14. 2 Tim
1, 7. u. s. w.

Chronologisch wird di
ἡμερα schlechthin, oder ἐκει
ἡμερα κυριου, Χριστου, τ
1, 8. 3, 13. Phil. 1, 6. 10.
44. 54. 11, 24 u. s. w. Di
steht entgegen den menschlichen
ἡμερα gefaßt (1 Cor. 4, 3

haben wieder die einzelnen Völker und Personen die ihrer freien Entwicklung und Verwendung zugemessene Zeit, daher Luk. 21, 24: ἀχρι πληρωθωσιν ἡμεραι ἐθνων, Luk. 19, 42: ἐν τῃ ἡμερᾳ σου ταυτῃ, zu Jerusalem gesagt. An des Herrn Tag sind die Menschen nicht mehr Herr über die Zeit und über ihre Verwendung. Alle Weltzeit mit ihren Werken, die Continuität der Menschengeschichte hat da ein Ende, daher ἡ ἐσχατη ἡμερα; und die göttliche Zeit, die unveränderliche Ewigkeit mit ihrem Alles abschließenden Gotteswerk tritt mit des Herrn Tag in ihre absolute Macht ein. Apokal. 10, 6 f. 11, 15: χρονος οὐκ ἐσται ἐτι — ἐτελεσθη το μυστηριον του θεου — βασιλευσει εἰς τους αἰωνας των αἰωνων. Betrachten wir nun

1. Die Erscheinung des Herrn zunächst in ihrem Zeitverhältniß. Schon die erste Erscheinung wird Ebr. 9, 26 als συντελεια των αἰωνων bezeichnet gegenüber der καταβολη κοσμου, vgl. 1 Kor. 10, 11, τα τελη των αἰωνων, d. h. nicht als Aufhören, sondern als Abschluß der Zeitläufe. Mit der Vollendung nämlich des Versöhnungswerks ist Christus das die ganze Weltentwicklung bestimmende Princip geworden; der Welt ist eine neue Weltpotenz immanent geworden, eine göttliche Oekonomie, welche alle früheren und späteren Zeiten zur Vollendung bringt. Eph. 1, 10. 21 ff. 4, 8—10. Mit andern Worten: das Ewige, das Ziel dieser Welt und Zeit, ist mit Christi erster Ankunft eben als neue Lebensanlage in Welt und Zeit eingetreten, und mit seinem τετελεσται hat die Weltvollendung als principieller Anfang ihre Entwicklung in der Zeit begonnen; die πληρωσις und

τελειωσις, als göttliche Thatsache und Wirksamkeit, hat principiell begonnen. Joh. 17, 4. 12, 31. Kol. 1, 19 f. Es ist so die letzte Entwicklungsepoche der Welt (*τα τελη των αιωνων* 1 Kor. 10, 11. *παντων το τελος* 1 Petr. 4, 7) in die Realisirung eingetreten, und mit ihrem Abschluß in der zweiten Erscheinung Christi erhält dann der gesammte diesseitige Aeon, wie er aus Aeonen vor Christus und nach Christus besteht, seine Vollendung, *συντελεια του αιωνος*. Matth. 13, 39 f. 24, 3. 28, 20.

So rechnen denn die neutestamentlichen Schriftsteller in den letzten Theil der Tage (*το ἐσχατον των ἡμερων*, entsprechend dem prophetischen אַחֲרִית הַיָּמִים) bereits das, was zunächst an die erste Ankunft des Herrn angrenzt, oder noch in die apostolische Zeit fällt, dies ebensowohl, wie alles Spätere bis hinaus zur neuen Erscheinung des Herrn. Deutlich zeigt dieses die Bezeichnung *ἐπ' ἐσχατου των ἡμερων*. Ebr. 1, 2 oder *ἐσχατα των χρονων* 1 Petr. 1, 20, wo Beides von der ersten Erscheinung des Herrn gesagt ist, während 2 Petr. 3, 3 die Zukunft so bezeichnet ist. Ebenso wird die apostolische Zeit schon hineingenommen in den *ἐσχατος χρονος* Jud. 18 f., in die *ὑστεροι καιροι* 1 Tim. 4, 1—6. vgl. 2 Tim. 3, 1 f. 5 f. 13 f., wo überall Zukünftiges und Gegenwärtiges ineinanderfließt. Der Apostel sieht hier also von seiner Zeit aus als Zukunft eine Mehrheit von *καιροι* vor sich, ein klarer Beweis, daß der Apostel sich die Ankunft des Herrn nicht in seinem *καιρος*, in dem apostolischen dachte, wie könnte er sonst noch in Bezug auf vorliegende Zeitentwicklungen von *ὑστεροι καιροι* reden. Vgl. Eph. 2, 7: *ἐν τοις αἰωσι τοις ἐπερχομενοις* und schon

Matth. 25, 19: *μετα δε πολυν χρονον ἐρχεται ὁ κυριος*, vgl. 24, 48: *χρονιζει ὁ κυριος;* Act. 1, 7: *χρονοι ἢ καιροι* in Bezug auf die Reichsaufrichtung im Gegensatz zu *χρονος οὗτος*. Ebenso spricht 1 Thess. 5, 1 f. von *χρονοι και καιροι* in Bezug auf die Zukunft des Herrntages, vgl. 4, 13 ff. *παρουσια του κυριου*. Auch 2 Petr. 3, 3 ff. wird eben gegenüber der Voraussetzung, die Parusie müßte schon eingetreten sein, wenn sie wahr wäre, auf die tausendjährige Bedeutung eines Tages in der göttlichen Zeitrechnung hingewiesen. Die mit Christo begonnene *ἡμερα σωτηριας* (2 Kor. 6, 2) umfaßt also bis zur künftigen *ἡμερα* oder *παρουσια κυριου* eine Reihe von *καιροι*, von Zeitabschnitten. Während dieses ganzen Zeitraums umfaßt Christus mit der richtenden und der versöhnenden Kraft seines Geistes und Evangeliums (Joh. 3, 17 ff.), sowie mit seiner Weltregierung (Matth. 28, 18. vgl. Röm. 11, 33) die diesseitige und jenseitige Sphäre. Röm. 14, 7—9. 1 Petr. 3, 19 f. Gnade und Gericht wirken seit der Realisirung des Erlösungswerks fort und fort zusammen zur Realisirung des vollkommenen Weltbegriffs, zur *συντελεια του αἰωνος*, also zur Auflösung der alten Welt und Vorbereitung einer neuen.

Wie haben wir demnach die bisherige und die weitere Zeitgeschichte anzusehen? Alle Zeiten und Zeitereignisse, die seit der persönlichen Vollendung des Erlösers ablaufen, sind von der neutestamentlichen Grundanschauung aus nur Entwicklungen des *τελος*, der *συντελεια*, Entwicklungen des Einen göttlichen Vollendungswerkes, und sie gehören so alle der letzten Zeit an oder der Vollendungszeit.

Das Charakteristische nun dieses Vollendungswerkes im jetzigen Aeon ist das, daß sein Heil noch nicht ins Allgemeine und Ganze sich erstreckt, sondern sporadisch durch eine Auswahl in der Welt sich individualisirt; ferner daß es sich vorerst nur entwickelt in geistiger Unsichtbarkeit, — denn dieses ist die gegenwärtige Grundform des Heils im Unterschied von der zukünftigen Epiphanie: der Herr kommt jetzt im Geist und ist bei den Seinen im Geist. Auch die Gemeinde der Auserwählten tritt als ἓν σωμα noch nicht in die Erscheinung, sie bildet noch nicht ein sichtbares Ganzes, sondern vom ἓν πνευμα aus ist sie als Ganzes erst in der innerlichen Ausbildung, im geistigen Aufbau begriffen, verborgen mit Christus in Gott. Kol. 3, 3 f. 1 Petr. 2, 5. Eph. 2, 21 f. 4, 11—13. 1 Kor. 12, 13.*) So treten auch jetzt noch weder die Gnadenerweisungen, noch die Gerichtserweisungen in augenscheinlicher, sinnenfälliger Manifestation auf; das Gnadenhafte und Gerichtliche in der geschichtlichen Erscheinung will als göttliche Wirkung geistig beurtheilt und erkannt sein, es ist noch nicht etwas sinnlich Unleugbares. Ebensowenig ist es etwas Allumfassendes und Perennirendes, sondern nur zerstreut, je und je, da und dort treten einzelne Gnadenepochen und Gerichtskatastrophen ein, worin sich für den geistigen Blick das göttliche Vollendungswerk vorbildlich

*) Es ist ein durch die Welt zerstreuter (ἐκλεκτοι, παρεπιδημοι, διασπορα), nur geistig geeinigter Verband, noch kein äußerer Reichsverband. Gal. 4, 26: „Das obere, unsichtbare Jerusalem ist unsere Mutter," und so auch unsere Metropole, kirchlicher Mittelpunkt, nicht das sichtbare Jerusalem, obgleich es schon damals Sitz der Hauptapostel war. Ebr. 12, 22. Die Gemeinde hat hier (Ebr. 13, 14) noch nirgends eine bleibende Stätte, einen continuirlichen Sitz. Phil. 3, 20: ἡμων το πολιτευμα ἐν οὐρανοις ὑπαρχει.

in verjüngtem Maßstab abprägt. Der vorbildliche Anfang war einerseits das gerichtliche Kommen über Jerusalem, andrerseits das Gnadenkommen zu den Heiden, und Beides war nur geistig als ein Kommen des Herrn in seinem Reich zu erkennen. Matth. 16, 27 f. vgl. 21, 43 f. Luk. 20, 16—18 und 21, 22. vgl. Röm. 11. Diese individualisirenden und specialisirenden Abbildungen des Vollendungswerkes müssen nun erst ihren providentiellen Lauf vollenden, bis sie sich eben mit der Erscheinung des Herrn abschließen in einer einheitlichen Universalwirkung.

Das Charakteristische der Schlußzeit oder des letzten Tages ist daher nicht, daß da erst etwas geschieht, was vorher gar nicht geschah, etwas absolut Neues, sondern das, daß dann die Gnade und die Gerechtigkeit Gottes in Christus sich darstellt nach ihrer ganzen **Fülle** und im universellsten **Umfang**, und zwar heraustretend bis zur vollendeten Erscheinung oder sich verkörpernd, während sie bis dahin nur mit unsichtbarer geistiger Dynamik, nicht in äußerer Machtvollkommenheit wirkt und nur theilweise in zerstreuten Effecten sich reflectirt und sich vorgebildet hat.*)

---

*) Auf der bisher dargelegten Anschauung beruht es, daß die Apostel einerseits von der Gnade und ihrem Erbe reden können als von etwas schon Vorhandenem und Gegebenem. Deßwegen nämlich, weil es in seiner Fülle mit Christo schon gegeben ist, und als geistiger Segen bereits seinen Inhalt vertheilt in die einzelnen Gläubigen und in einzelne Zeiten, auch bereits seine Lebensmacht äußert in einzelnen Geistesgaben und Werken, in einzelnen Kräften und Wundern, und doch wieder ist es auf der andern Seite erst zukünftig in dem Sinn nämlich, daß das Gnadenerbe mit seiner ganzen innern Fülle und Wunderkraft zur universellen Lebensform sich macht bis in die Erscheinung hinaus,

Dieser Aeon bietet also nur geistig verständliche und geistig bedeutsame Einzelbilder einer künftigen augenscheinlichen Universalkatastrophe dar; letztere erst stellt alles Innere und alles verborgen Gebliebene, Gutes und Böses, in das volle Licht des Tags, faßt alle die verjüngten Gnaden- und Gerichtsdarstellungen zusammen zu Einer vollen Gesammtdarstellung für die äußere und die innere Erfahrung, als ἐπιφανεια und als ἀποκαλυψις. Wenn daher die neutestamentliche Prophetie das Ferne und Letzte schon als gegenwärtig oder nahe darstellt, so ist dies auf ihrem Standpunkt keine Verwechslung der damaligen Gegenwart oder der damals nächsten Zukunft mit dem letzten Tag, sondern es ist ein Schauen des dem letzten Tage Wesentlichen in den schon gegenwärtigen Anfängen und Vorbildern; namentlich was in der Grundlage des Ganzen,

---

oder mit andern Worten, daß ihr göttliches Leben außen wie innen das Ganze ist im Ganzen der Welt. Ebenso kann auch von dem Alles entscheidenden Gericht, der zweiten Seite des Vollendungswerks neben dem Gnadenwerk, Beides gesagt werden, daß es schon nahe geworden ist und daß es noch im Nahen begriffen ist; daß es schon angebrochen und im Gang ist, und erst noch zu erwarten ist. Das Gericht nämlich, in Christi Erhöhung bereits central begründet, wurde vollzogen an der Weltmacht, und effectuirt auch seine Entscheidungskraft jetzt schon, aber, wie die Gnade, nach innen hinein durch den Geist und das Evangelium, so daß sich im einzelnen Fall individuell die Verdammniß oder die Seligkeit entscheidet. Aber auch schon einzelne Gerichtskatastrophen nach außen treten in der Geschichte ein, Gerichte, in welchen sich die Strafe des Unglaubens empirisch herausstellt. Indessen alles das geschieht nicht nur vereinzelt, es ist noch kein allgemeines Völkergericht, und ferner auch in seiner Erstreckung aufs Aeußere geschieht es nur so, daß es, um eben als Gottes Gericht über den Unglauben erkannt zu werden, geistig muß verstanden werden.

auf dem göttlichen Reichsboden in Israel ausgeprägt wurde, ist für die Prophetie Grundtypus der Zukunft. Die ganze biblische Anschauung ist eine Anschauung der gegenseitigen reellen Immanenz, die zwischen Gegenwart und Zukunft stattfindet, ein Ineinanderschauen der Einzelkatastrophen und der Universalkatastrophe, so namentlich in der Rede Matth. 24. Auch der Herr selber wird nicht bloß dargestellt als der zukünftig erst Kommende, sondern als bereits gegenwärtig, als im Kommen begriffen bis zur Weltvollendung. Er heißt daher in der Schrift ὁ ἐρχομενος, der Kommende, oder im Kommen Begriffene. Am significantesten ist die Zusammenstellung Ebr. 10, 37: ὁ ἐρχομενος ἥξει, vgl. ὁ ἐρχομενος in der Prädicirung Gottes neben ὁ ὤν και ὁ ἦν, z. B. Apok. 1, 8. Der Herr selber unterscheidet Luk. 12, 38 ein mehrfaches Kommen, wenn er kommt in der zweiten und dritten Wache. Matth. 16, 28 sagt er von seiner damaligen Umgebung nur: sie werde ihn sehen als ἐρχομενον ἐν τῃ βασίλειᾳ αὐτου, in seiner göttlichen Regierungsgewalt, nicht aber wie im 27. V. von der letzten Zukunft, kommend in der Herrlichkeit des Vaters mit den Engeln in seiner eigenen göttlichen Gestalt-Erscheinung. Auf das Kommen im Reich bezieht sich auch Matth. 10, 23. 12, 28. vgl. auch die Parallele zu Matth. 16 bei Mark. 9, 1: damals Lebende werden sehen das Reich Gottes ἐληλυθυιαν ἐν δυναμει, und vgl. noch zur Erläuterung dieses Kommens in Kraft Act. 3, 12—16. 4, 7. 10—12. 14. 5, 12 ff. und das ἐρχεσθαι Joh. 14, 18. 21, 22. So ist die ganze Zeit Ein Kommen Christi in seinem Reiche, das dem Endziel, dem Reich des Vaters, Bahn bricht, eine Entwicklungs-

geschichte der Präformation eines neuen Weltzustandes, wie derselbe vermittelt wird durch Gnade und Gericht.

Einige Andeutungen über Matth. 24.

Zuerst V. 4—14, anschließend an die allumfassende Frage V. 3, wird die ganze Symptomen-Entwicklung des Kommens Christi bis zum Weltende in Eine Perspective gefaßt; es ist der Eine generelle Typus für alle Gerichtskatastrophen, von der ersten an über Jerusalem (V. 2) bis zur letzten, zu dem *τελος*. Als praktischer Anhang enthält dann V. 15—28 Anweisungen zum rechten Verhalten unter den Vorwehen der Katastrophe (Fliehen, Beten, Wachsamkeit gegen falsches Christenthum, dies wieder vom Centralvorbild aus, von Judäa (V. 15 f.), bis ins Allgemeine und Vollendende hinein, V. 26: *οὕτως ἔσται ἡ παρουσια*. Immer ist Typus und Antitypus, Judäas Gericht und Endgericht, in einander. Daher sind auch in der Anrede an die Jünger diese zugleich universell gefaßt als unter allen Völkern, also auf heidnischem Boden (V. 9), wie speciell auf jüdischem Boden (V. 4, 16, 20). So verflicht sich auch in die Trübsal in Judäa (V. 19 f.) die unvergleichliche Endtrübsal (V. 21 f.), wie beim Ausgangspunkt (V. 3) in die Zerstörung Jerusalems die Weltvollendung sich verflicht. Anfang und Ende werden ineinander geschaut; im Nächsten ist das Fernste schon enthalten und von der Prophetie perspectivisch abgezeichnet. Erst V. 29—31 bespricht dann zweitens speciell das im dritten Vers zur Frage gekommene *σημειον* für die *παρουσια και συντελεια του αἰωνος*, oder das Zeichen des Schlußtermins. Vgl. V. 30 mit V. 3. Das *εὐθεως δε μετα την*

θλιψιν των ἡμερων ἐκεινων (V. 29) nimmt eben den unmittelbar vorher (V. 27 f.) erwähnten Eintritt der von Morgen bis Abend sich ausdehnenden Parousie auf, wo der Herr plötzlich wie ein Blitz einschlägt und wie ein Adler auf das Aas stürzt. Mit dem Eintritt der Parousie endigen die bisherigen, endlich aufs höchste gestiegenen Bedrängnisse, wie sie dem physischen und socialen Boden dieser Welt angehörten (V. 6 f.), und sofort beginnt nun die vom Himmel herab auf die Erde sich verbreitende Katastrophe (V. 29—31) als die Entwicklung der V. 27 f. erwähnten Parusie. ἡμεραι ἐκειναι mit ihrer θλιψις umfassen die ganze vorher bezeichnete Bedrängnißperiode nicht nur des jüdischen Volks, sondern auch der bis in die Heidenwelt verbreiteten Jünger, des neutestamentlichen Volkes. V. 8—13. Vgl. die Verbindung Luk. 21, 24 mit V. 25, wo die Endzeichen anschließen an das Erfülltsein der Heidenzeit. Nachdem unter den immer höher steigenden Natur- und Geschichts-Calamitäten die Leiden des Volkes Gottes ihren Culminationspunkt erreicht haben, schließt sich mit der Erscheinung des Herrn ohne Verzug das gerichtliche Einschreiten von oben an. — Nun erst drittens geht V. 32—51 auch speciell auf den ersten Fragepunkt der Jünger ein, auf die Frage des ποτε; ohne aber (V. 36) chronologisch dies zu beantworten, sondern von vornherein V. 32 f. werden sie auf geistige Beachtung der Zeitzeichen hingewiesen, eben daher V. 37 ff. Verwahrungen angeknüpft zur Wachsamkeit gegenüber der Welt im Allgemeinen und zur Treue und Klugheit im Haus und Dienst Gottes für alle Stunden und Stadien des Kommens. Das παντα ταυτα in V. 33 entspricht den vorher V. 32 erwähnten

Vorzeichen der Zeitigung am Feigenbaum, geht also ebenso auf die, die Annäherung der Parusie (V. 27) andeutenden Zeichen, wie sie schon an dem damaligen Judengeschlecht sich allesamt *παντα* erfüllen sollten, vgl. 23, 36. (In der Periode des Gerichtes über Jerusalem traten alle angegebenen Einzelheiten vorbildlich ein, während dann in der Periode des universellen Gerichtes jede Einzelheit ihre vollendete Erfüllung findet.) Daß aber namentlich die Zerstörung Jerusalems als das nächste vorbildliche Kommen des Herrn zu fassen ist, zeigen die Stellen Matth. 21, 39—41. 16, 28. Luk. 12, 38. Ebr. 10, 37. Apok. 1, 3. 8. 2, 5. 1 Thess. 2, 14 bis 16. Matth. 23, 34 f. Luk. 21, 22—24.

Im Bisherigen haben wir die Erscheinung des Herrn im Verhältniß zur Zeit überhaupt betrachtet; was nun

2. den Eintritt der Wiedererscheinung speciell betrifft, so ist die genauere Zeitbestimmung ausschließlich Sache der Machtbestimmung des Vaters, ist also göttliches Majestätsgeheimniß. Matth. 24, 36. Mark. 13, 32 bis 37. Act. 1, 7. Deßhalb ist es jedoch nicht ein abstracter Gottesbeschluß, der von dem freien Benehmen und Wirken der Menschen absieht, wie denn überhaupt der göttliche Rathschluß die Momente der creatürlichen Freiheit in Erwägung nimmt. Namentlich die letzte Erscheinung Christi ist bedingt einerseits durch die Geduld des Herrn, die zur allgemeinen Besserung Frist läßt (2 Petr. 3, 9), aber auch andrerseits durch die gerechte Rücksicht auf die Auserwählten, daß Gott ihnen als Richter zu Hülfe kommt und ihre Nothzeit abkürzt. Vgl. Matth. 24, 22 mit Luk. 18, 7 f.

Indem nun das Wort der Offenbarung einerseits über das Eintreten des Zeitpunkts selbst keinen Aufschluß darbietet, andrerseits aber doch die Kennzeichen seiner Annäherung im Allgemeinen bezeichnet, und Christum als schon im Kommen begriffen darstellt, so gebietet es

a) mittelbar und unmittelbar die Prüfung der Zeit und ihrer Zeichen.

Das Nichtwissen wird zum Beweg- und Verpflichtungsgrund gemacht, stets wachsam die jeweilige Zeit anzuschauen auf das Kommen des Herrn, ihn jederzeit zu erwarten und für ihn bereit sich zu machen. Luk. 12, 35 ff. 54 ff. Matth. 24, 32 ff. Mark. 13, 33 ff. Es begreift sich dies umsomehr, wenn man bedenkt, daß die dem Kommen des Herrn vorangehenden Einzelgerichte und Einzelbegnadigungen in einem Volk, Zeitalter, Menschenleben nur Vorbilder sind vom allgemeinen Schlußtermin der Welt. In ihrer Stellung zum Kommen des Herrn zu ihrer Zeit prägt sich also an den Menschen ihre Stellung zum kommenden Herrn überhaupt ab und entscheidet sich so ihre christliche Treue oder Untreue, ihre Wachsamkeit oder Sorglosigkeit. So ist gerade die chronologische Unbestimmtheit der Zukunft Christi, wie die des Todestags, für die Einzelnen geeignet, ein Prüfstein zu sein für die Wachsamkeit und wahre Glaubenstreue. Die Ungewißheit der Zeit bei der Gewißheit der Sache soll alles chronologische Klügeln oder Calculiren abschneiden, und dafür den geistigen Zusammenhang mit Christus als dem immerdar im Kommen Begriffenen erhalten, sowie den geistigen Zusammenhang mit seinem Reich, als dem Zeit und Ewigkeit umfassenden. Deßhalb irren,

wenn auch chronologisch, so doch reell die niemals, die zu ihrer Zeit auf den kommenden Herrn warten, eben damit seinem Befehl nachkommen und der Erreichung ihres Ziels sicher sind, vielmehr diejenigen rechnen reell fehl, welche denken, der Herr kommt noch nicht, wenn er auch wirklich noch nicht kommt, denn damit leben sie in der Zeit, im Vergänglichen, statt im Ewigen, haften an der sichtbaren Welt, am eigenen Werk, statt am Werk des Herrn, sie suchen nicht die zukünftige Stadt Gottes u. s. w., kurz sie veruntreuen die Grundstellung des Glaubens, welche eben die unsichtbare Zukunft, abgesehen von aller Chronologie, als Hypostase für die Gegenwart festhält, als das allein Bleibende, während das, worauf man sonst baut, vergeht. Die Zukunft des Herrn ist nicht bloß ein äußerliches chronologisches Datum, in unbestimmter historischer Ferne, das man herrechnet oder wegrechnet, und das, wenn man es nicht in seiner letzten Form erlebt, wegfällt, sondern sie soll das innere, dem Geiste unveränderlich nahe Herzensdatum sein, in welchem der Glaube jederzeit leben muß, und als Glaube lebt, wenn er die Erscheinung des Herrn wirklich lieb hat. Vgl. christliche Reden IV. Nr. 38. V. Nr. 47.*)

*) Die also dieses Datum als tägliches Herzensdatum festhalten in ihrer Lebenszeit, es festhalten als die schon in diese Zeit, Geschichte und Menschenleben hereinwirkende Ewigkeit, als die unzweifelhafte Vollendung alles Guten und Aufhebung alles Bösen, die fassen die Zeit in ihrer innersten Wahrheit und in ihrem höchsten unverrückbaren Ziel, — die gehen ewig nicht irre. Sie stehen über der Zeit in der Ewigkeit, sie sind eben daher treue und kluge Knechte, wie der Herr selber sagt. Dagegen die es vernachlässigen, sind ebenso unklug, als sie untreu sind; sie haschen den Schein und verlieren das Wesen, sie bringen sich um das positive Endresultat der Zeit, wenn sie auch nach der äußern Chronologie in Betreff der universellen Zukunft des Herrn Recht haben.

Was nun aber

b) **die nächsten Vorzeichen in Bezug auf die Endentscheidung** betrifft, so sind sie, wie schon bemerkt, nicht singulärer Art, sondern durch alle Jahrhunderte haben sie Analogien. Vgl. unter 1. Eben dies nun, daß bereits in den früheren Zeiten im wesentlichen dieselben Zeichen vorliegen, nur in verjüngtem Maßstab und vereinzelt, dies zusammengenommen mit der großen Gewalt, welche das Falsche und das Böse, das Irdische und Zeitliche nach der eigenen Voraussage der Schrift je länger je mehr bekommt, — erklärt die ungläubige Sicherheit, in welcher die letzte Katastrophe, wie ein Dieb in der Nacht, die Menschheit überrascht, und zwar selbst eine große Zahl der Gläubigen überrascht. Matth. 24, 37 ff. vgl. Luk. 17, 26—28 (Essen, Trinken, Heirathen, Handelschaft, Pflanzen, Bauen). Matth. 25, 1 ff. Luk. 18, 8. 1 Theß. 5, 1—3 (Friede und Sicherheit). 2 Petr. 3, 3—5. 10 (kindisch frivoles Lustleben mit Pochen auf die unveränderliche Continuität der Welt, und muthwilliges Ignoriren des Gegentheils).

Wodurch unterscheidet sich nun aber für die genauere Beobachtung die Annäherung der Endentscheidung in ihren Anzeichen dennoch von den früheren? — Nach dem schon Gesagten steigern sich die Symptome der früheren Katastrophen intensiv und extensiv (nach Inhalt und Umfang), und so ist

α) schon im Allgemeinen keineswegs an ein allmähliches Erlöschen oder Unterliegen des Bösen und an ein allmähliches Siegen des Guten oder des Christlichen zu denken, vielmehr das längst ausgesäte und gehegte Unkraut entfaltet auf dem Boden dieser Welt gegen die Endzeit hin seine ganze Blüthe

und Reife, so daß also gerade in diesem Zeitpunkt am wenigsten an ein reines Weizenfeld irgend in der Welt zu denken ist, an eine Sammlung der wahren Christen. Matth. 13, 29. vgl. mit 38, 41. 2 Theff. 2, 3. 6 f. 9—12. Das Böse erhält freien Spielraum, um aus seiner relativen Verborgenheit, Beschränkung und Zurückhaltung vollends hervorzutreten und Alles seiner Art an sich zu ziehen; es bildet eine großartige Verkettung und Vereinigung, um so die Krisis zu einer universell ausscheidenden zu machen. Das Böse und Falsche hat mit einem Wort seine Offenbarungs- und Triumph-Epoche, die der Epoche Christi vorangeht.*)

β) Einzelne Zeichen der Annäherung der Endkatastrophe werden in folgenden Stellen namhaft gemacht: Matth. 24, 4—12. 23 f. vgl. 7, 15 f. nebst den Parallelen Mark. 13, 5. vgl. Luk. 21, 8 ff. 18, 8. 1 Joh. 2, 18. 4, 1—6. 1 Tim. 4, 1 ff. 2 Tim. 3, 1 ff. 2 Theff. 2, 3 ff. 2 Petr. 2, 9 ff. 3, 3 f. und Apok. 3, 10. Der summarische Inhalt ist folgender: die Staaten und Völker treten nach innen und nach außen aus ihrem politischen Gleichgewicht. Matth. 24, 6 f. Ein wirrer Kampf der Herrschsucht und der Empörung tritt an die Stelle. Die sittliche Verdorbenheit steigert sich aber umsomehr, da auch in den Grundlagen des politischen Lebens, im Ehe- und Familienleben Pietät und Zucht sich auflöst. Dabei gewinnt das ganze gesellschaftliche Verderben einen geistigen, ja geistlichen Schwung und

*) Ein Schriftchen, reich an praktischer Belehrung und an Beleuchtung der göttlichen Grundgesetze im Weltgang, ist Menken, „Ueber Glück und Sieg der Gottlosen" Gesammtausgabe Bd. VII, besonders herausgegeben. Nürnberg, 1849.

Verführungsreiz; dies durch die Energie, zu welcher die Kunst der Lüge und Fälschung, der Verstellung und Entstellung sich ausgebildet hat. Gerade die formelle Virtuosität, das *μετασχηματιζειν*, die *μορφωσις*, die Gewandtheit der Darstellung, *εὐλογια, χρηστολογια*, der geistige Schein des Irrthums, *πνευμα της πλανης* mit seinen sublimen Verfeinerungen des irdischen und psychischen Stoffes, mit seiner kosmischen und dämonischen, seiner materialistischen und spiritualisirenden Weisheit (Jak. 3, 15. 1 Tim. 4, 1), — dies Alles feiert seine Triumphe und concentrirt sich zu einem Abfall vom wahren Glauben, in Folge dessen der alte Menschencharakter in seiner sündigen Willkür und in seinem Verderben offenbar wird. 2 Theff. 2, 3. Dieser *ἀνθρωπος*, durch welchen eben das Menschliche (Selbstische) an die Stelle des Göttlichen gesetzt wird, ist jedenfalls nicht mit dem johanneischen Antichrist zu identificiren, bei dem es sich um den Gegensatz zum wahrhaft Christlichen handelt, — hier im Theff. Brief handelt es sich um Atheismus und Antitheismus in religiöser Ueberkleidung. Dieser Abfall tritt nicht bloß als nackter Unglaube auf, sondern in religiöser Verpuppung. Der religiöse Cultus wird nicht schlechthin aufgehoben, sondern übertragen auf das Menschliche. Der negirende Gegensatz zu Gesetz und Religion, *ἀνομια* und *ἀσεβεια*, d. h. der Gegensatz zu einer höchsten, von Menschen unabhängigen Autorität und Norm, kleidet seine Verleugnungen ein in ein falsches Positives, in Pseudogesetz und Pseudoreligion. Es bildet sich also kein nackter, absoluter Anomismus und Atheismus, sondern (dies aber sporadisch) Gott und seine Gesetze werden beseitigt durch Erhebung des Menschlichen in gesetzliche und göttliche Autorität.

2 Theſſ. 2, 4. Vgl. Chriſtliche Reden. VI. Nr. 27. Die Verſündigungen gegen Wahrheit und Gerechtigkeit, gegen Sittlichkeit und Frömmigkeit verſtecken ſich gerade unter der Form der geſetzlichen und religiöſen Ordnung. Dies im Allgemeinen. Vgl. m. Gedanken aus und nach der Schrift. I. S. 185 ff. III. Aufl. S. 190 ff. Speciell innerhalb des chriſtlichen Kreiſes erhebt ſich neben dieſer antitheiſtiſchen und antinomiſtiſchen Richtung eine antichriſtliche und anti-evangeliſche oder antibibliſche, eine Verleugnung und Fälſchung des reinen, wahren Chriſtenthums, wie es in Jeſu Perſon und in den apoſtoliſchen Originallehren (ὅ ἠκουσατε ἀπ ἀρχης) dargeſtellt iſt, alſo Pſeudoglaube, Pſeudochriſtenthum und Pſeudokirche tritt da auf. 1 Joh. 2, 18 ff. 4, 1—3. 2 Joh. 7 ff. (in dieſen Stellen allein iſt vom Antichriſten die Rede). Vgl. ſachlich noch Eph. 4, 20 f. 2 Tim. 3, 5 ff. 14 f. 2 Kor. 11, 3 f. 13—15. 1 Petr. 5, 12 mit 2 Petr. 3, 15 ff. Apokal. 3, 3. 8. 12, 17. 14, 12. Das Antichriſtenthum iſt nämlich dadurch das Widerchriſtenthum, daß es als gefälſchtes Chriſtenthum an die Stelle (ἀντι) des echten, des apoſtoliſchen, des bibliſchen Urchriſtenthums ſich ſetzt, und durch ſeinen chriſtlichen Schein eine dem Chriſtenthum ſelbſt gefährliche Lehre wird.*) Das Antichriſtenthum ſetzt einen den herrſchenden Ideen und Beſtrebungen accommodirten und ſo einen falſchen Chriſtus und falſches Gotteswort, oder Evangelium an die Stelle des echten, ja verfolgt und verdrängt

*) Vgl. Matth. 24, 23 f., wo der Herr warnt, nicht vor bloßer Negation Chriſti oder des Chriſtenthums, „es giebt keinen Chriſtus," ſondern: „ſiehe hier oder hier iſt Chriſtus — falſche Chriſtuſſe werden aufſtehen, ſo daß ſelbſt Auserwählte in Gefahr ſtehen."

das Letztere, dies Alles unter Rechtstiteln (in gesetzlicher Form), ja frommen Titeln („Gott und dem Herrn zum Dienst"). Matth. 24, 9. 48 ff. Apok. 3, 8—10. Mit dieser christlich eingekleideten Herrschsucht und Verfolgungssucht verbindet sich ein Geist der Ruhmsucht, der Erwerb- und Genußsucht, ein Geist, der in seinem christlichen Großthatendrang, statt auf die Nacherscheinung Christi zu warten, die christliche Herrschaft in dieser Zeit aufzurichten strebt (dies z. B. unter dem Titel des Reiches Gottes, der Weltbekehrung, der Kirche, des christlichen Staats), und während ein solcher Geist, des göttlichen Ernstes vergessend, den Leichtsinn befördert, blendet und bannt er durch äußerlichen Rigorismus auch unter Titeln wie Disciplin, Kirchenzucht und durch asketischen Heiligkeitsschein, verbunden mit demüthigen Erscheinungsformen. Luk. 12, 45—48 (der Knechte und Mägde schlagende Knecht) vgl. mit 1 Petr. 5, 2 f. (*κατακυριευοντες των κληρων*), Matth. 7, 22 f. („Herr, Herr" sagen und *κατεργαζεσθαι την ἀνομιαν*), 1 Timoth. 4, 1—5, Kol. 2, 16. 18. 23 (Ehe- und diätetische Beschränkungen), 2 Timoth. 3, 1 ff. (gottesdienstliche und asketische Reglements). Es wird namentlich nach letzteren Stellen über den äußeren Formen der Frömmigkeit, die sich nachahmen lassen, über christlicher Sitte und Institution gehalten, während die Frömmigkeit in Herz und Leben ihre Kraft und Geltung verliert. Besonders bildet sich ein Bekehrungseifer, welcher das fromme Formenwesen eifrig bis in die Häuser zu verbreiten sucht mit allerlei einschmeichelnden Mitteln, die statt zur nüchternen Erkenntniß der Wahrheit zu führen, auf die weibische Natur berechnet sind, also auf Leichtgläubigkeit,

Gefühlserregungen und Einbildungskraft, sowie auf Beschwichtigung der Gewissen gegenüber der Sündenlast und auf Schonung der geheimen Lüste. Darüber bildet sich eine Antipathie gegen die entgegenstehende ernste, aufs Leben gerichtete Gottseligkeit und Wahrheit, und das Böse gewinnt unter dem guten christlichen Schein und Zauber immermehr verführerische Kraft, man wird verführt und verführt, Alles nach 2 Tim. 3, 5—13. Was hingegen sicher stellt, ist Festhalten (2 Tim. 3, 14 ff.) an dem geschriebenen Wort ohne Rücksicht auf Menschen und es für sich selbst benützen zur Belehrung über das, was wahre und falsche Frömmigkeit ist, zur Bestrafung des Bösen, zur Aufrichtung und Stärkung im Guten und zur ernsten Zucht in dem, was vor Gott recht ist. Das namentlich den Lehrern Obliegende faßt 2 Tim. 4, 1—5 zusammen. Es gilt also in solcher Zeit, wenn man bereit sein will für den Herrn, nicht blind und leichtgläubig nur dem frommen christlichen Aeußern und Ansehen zu folgen, sondern (Matth. 24, 4 f. 11 f. 23—25) sich ernstlicher Prüfung, Vorsicht und Wachsamkeit zu befleißigen, um nicht verführt zu werden von dem Allerlei, welches gerade mit Berufung auf Gott und Gottes Wort und unter Christi Namen auftritt und durch großen Anhang sich auszeichnet.

Diesen geistigen Verderbensprozeß in Kirche und Staat begleiten aber auch physische Zerrüttungen, Störungen des Naturlebens (Seuchen, Hungersnoth, Erderschütterungen). Matth. 24, 7. Luk. 21, 11. Durch diese bereitet sich neben den socialen, politischen und kirchlichen Zerrüttungen, neben der moralischen und religiösen Auflösung auch die Auflösung im Erdorganismus vor eben für seine künftige Umwandlung,

wie die des menschlichen Leibes durch Fieberparoxysmen. Es entspricht dieses Zusammentreffen der socialen mit den kosmischen Zerrüttungen dem organischen Verband zwischen dem Naturleben und dem geistigen Leben, wie es denn allgemein geschichtliche Erfahrung ist, daß Naturrevolutionen mit socialen und politischen in Zusammenhang stehen.*)

In Allem diesem liegt nun nur die Zeitigung und die höchste Potenzirung schon früherer Formen und Ausbrüche des Bösen.**)

γ) Aber ist denn nicht Matth. 24, 14 ein ganz singuläres Zeichen der Erscheinung des Herrn angegeben, wonach, wenn auch nicht die Christianisirung der ganzen Welt, so doch ihre Evangelisirung vorangehen muß? Allein abgesehen davon, daß schon die apostolische Reichspredigt als eine universelle bezeichnet ist, nicht als etwas Zukünftiges, sondern als etwas Verwirklichtes. (Kol. 1, 6. 23. 1 Tim. 3, 16. Röm. 10, 18.

---

*) J. Lindenmeyer, Das göttliche Reich rc. ist der ganze Entwicklungsgang der Reichszukunft auf Grund der alttestamentlichen Prophetie eingehend dargestellt vom 27. Abschnitt an.

**) Den biblischen Hinweisungen auf das mit dem Fortschritt der Zeiten immer höher steigende Böse und Ueble in der Welt steht nun freilich das heutige Machtbewußtsein mit einem unerschütterlichen Vertrauen gegenüber. Alles soll nur Uebergang sein ins Bessere. Daß aber der Uebergang erfolgt durch Untergang und Gericht, will man nicht sehen. Wissenschaftliche Bildung, christliche Civilisation, staatliche und kirchliche Organisation u. s. w. bilden die Tagesparole. Dem gegenüber kann ich neben dem Schriftchen: Die moderne Bildung im Bunde mit der Anarchie, neuer Abdruck. Tübingen, Fues — ein neues anfügen: Die letzten Folgerungen aus den Zeitansichten und den heutigen Zuständen, Vermächtniß eines Civilisirten. Berlin, Staude, 1875. Von einem höheren Standpunkt ist die Schrift nicht geschrieben, es ist die Stimme eines Naturpropheten. Die beigegebene Einleitungs- und Weiheformel ist freilich frivol.

1 Petr. 5, 13) indem die Apostel in den Brennpunkten des Weltverkehres Gemeinden stifteten, welche das Evangelium weiter trugen — abgesehen hievon tritt die letzte Reichspredigt Matth. 24, 14 erst ein, nachdem V. 13 eine Rettung derer vorangegangen ist, welche unter dem allgemeinen religiösen und moralischen Verderben und Druck (V. 9—12) Liebe und Glauben standhaft bewahrt haben εἰς τελος. εἰς τελος V. 13 (ohne Artikel) ist nicht gleich dem V. 14 als το τελος bezeichneten Weltende; sondern wie in dem gleichen Satz Matth. 10, 22 ist das Ende der vorangenannten Leidenszeit gemeint, und dieses Ende tritt eben ein mit der daran angeknüpften Rettung. Dieser die Getreuen eben auswählenden und auszeichnenden Rettung (V. 13) wird V. 14 die Reichspredigt als nachfolgender, besonderer Act mit και angereiht, wie dieser Predigt selbst mit dem weiteren και τοτε das Weltende als besonderer Act nachfolgt. Jene der Weltpredigt unmittelbar vorangehende Rettung der Getreuen aus ihrer Noth erfolgt nun eben durch die Parusie des Herrn als des Retters. Luk. 18, 7 f. („die Auserwählten, die zu Gott Tag und Nacht rufen, wird er in Schnelligkeit retten, wenn des Menschen Sohn kommen wird"). 21, 27 f. vgl. auch V. 31 und 36. 2 Thess. 1, 6. f. Phil. 3, 20: σωτηρα ἀπεκδεχομεθα ἐξ οὐρανων. So ist auch Matth. 24, 22 f. die Rettung der Getreuen aus der ersten, jüdischen Bedrängniß an das erste Kommen des Menschensohnes über Israel geknüpft, womit dann eben der Uebergang der Reichspredigt in die Heidenwelt entschiedene Thatsache wurde.

Also dies ist der Entwicklungsgang: die letzte allgemeine Reichspredigt hat zur Voraussetzung 1. die Vers

9—14 geschilderte Nothperiode, wo Verfälschung des Christenthums, Gesetz- und Lieblosigkeit mit Verfolgung der Jünger Christi, kurz das Antichristliche, durch die ganze Völkerwelt hindurch herrscht (*μισουμενοι ὑπο παντων των ἐθνων δια το ὀνομα μου*). Aus dieser Noth wird dann 2. den darunter treu Gebliebenen noch vor der allgemeinen Reichspredigt eine Rettung zu Theil durch das Kommen des Retters, der eben den Seinen zur Erlösung und Erquickung und den Drängern zur Rache kommt in und mit seinem Reich. Endlich 3. erst nach der eben mit der Ankunft des Retters, mit der Parusie beginnenden Reichspredigt unter den Völkern folgt dann das Weltende. — Es sind also in den drei nacheinanderfolgenden Bestimmungen: 1. *ὁ ὑπομεινας εἰς τελος, οὑτος σωθησεται*, 2. *και κηρυχθησεται τουτο το εὐαγγελιον της βασιλειας ἐν ὁλῃ τῃ οἰκουμενῃ*, 3. *και τοτε ἡξει το τελος* drei Entwicklungsmomente der Parusie angegeben. Rettung der Getreuen ist der erste Act des kommenden Retters (und zwar nach Luk. 18, 7 f. in richtender Gestalt, nämlich über die antichristlichen Mächte 2 Thess. 1, 6 f. 2, 8); dann zweiter Act: Heilsverkündigung für alle Völker; Beides als Einleitung des dritten Actes: des Weltendes (*και τοτε ἡξει το τελος*). Daß die Parusie Christi nicht erst mit dem Weltende eintritt, überhaupt Beide nicht zusammenfallen, sondern das Ende ein besonderes, der Parusie erst nachfolgendes Ereigniß ist, zeigt in Kürze 1 Kor. 15, 23 f. (Auferstehung der Christo Angehörigen in der Parusie, *εἰτα το τελος*); vgl. auch Apok. 19, 11 ff. 20, 1 ff. Erscheinung des Herrn (Parusie) mit Gericht über die antichristlichen Mächte und ihren Anhang, — dann Erstlings-

auferstehung mit 1000jährigem Reich, — endlich Weltende. Das Einzelne unten.

Es beginnt also eben mit der zweiten Ankunft des Herrn auch die zweite universelle Reichspredigt, wie mit der ersten Ankunft die erste eingetreten war; und wie diese als Mittel diente für die erste, die geistige Reichsaufrichtung, welche sofort das relative Ende Judäas und der alten Welt nach sich zog, so dient die neue Weltpredigt als Mittel für die neue Reichsaufrichtung, die nun aber nicht nur geistig erfolgt, wie die erste, sondern als äußerliches Reich nun die Welt umfaßt, und welcher dann das die Welt radical umwandelnde Ende folgt.

Anders erscheint die Sache auch nicht in der Prophetie: an die Eine Anschauung des kommenden Herrn knüpft sie die Predigt unter den Völkern, ohne eine erste und zweite Ankunft bestimmt zu unterscheiden. Dieses könnte sie nicht, wenn nicht beidemal, bei der zweiten, wie bei der ersten Ankunft die Reichspredigt eben das Consequens wäre. Hier nur einige Hauptstellen: Jes. 42, 1—9. 52, 6—10. 55, 3—6. 59, 16—60. 62, 1 f. 10 f. 66, 18 f. mit V. 15. „Siehe der Herr wird kommen mit Wetter, und es kommt die Zeit, daß gesammelt werden alle Heiden — ich will ein Zeichen unter sie geben, und Errettete senden zu den Heiden und sollen meine Herrlichkeit unter den Heiden verkündigen." Micha 4, 1 ff. Sach. 9, 9 f. Zeph. 3, 8 f. (s. meine Erklärung).*)

Den näheren Entwicklungsgang der Erscheinung des Herrn können wir uns erst zusammenstellen, wenn wir vorher noch

*) Wagner, Schriftmäßige Bedenken betreffend die Heiden- und die innere Mission. Frankfurt, 1858.

II. in ihren wesentlichen Zügen die Wirkungen der Erscheinung des Herrn bestimmen, wie sie sich zusammenfassen in Auferweckung und Gericht.

Stellen wir uns

1. das Allgemeine über diese beiden Punkte voran.

a) Die Auferstehung ist eine Wirkung der göttlichen Belebungskraft, wie sie in Christi Person bereits bis in die Todtenwelt sich realisirt und organisirt hat. 1 Kor. 15, 22 bis 24. 6, 14. Röm. 8, 11. 14, 9. 2 Kor. 5, 5. In der Auferstehung vollendet sich für den einzelnen Gläubigen die Erlösung als Erlösung des Leibes (Röm. 8, 23), als Umgestaltung desselben aus der φθορα in die ἀφθαρσια. 1 Kor. 15, 42. Und dafür ist den Gläubigen nicht bloß eine verbale, sondern eine reale Verbürgung bereits gegeben, sofern sie im realen Besitz des heiligen Geistes sind, d. h. eben des Lebensgeistes Christi (daher die Bezeichnung desselben als Pfand) und sofern daraus bereits eine geistige Auferstehung bei ihnen sich entwickelt. Röm. 8, 11. 23. Eph. 1, 14. 2, 6. 4, 30. Das Nähere s. Ethik II. 22 ff.

Bei den wirklich Wiedergeborenen ist also die Auferstehung, die eben nur die Wiedergeburt des Leibes ist, bereits im Innern ihrer Natur geistig angelegt durch das immanente göttliche Lebensprincip (Röm. 8, 11); zur Vollziehung aber kommt bei ihnen die Neubelebung des Leibes durch zweierlei: einerseits geht voran Auflösung des alten Leibes, denn Auflösung ist das allgemeine Gesetz für die Läuterung und Höherbildung des irdischen, des sarkischen Leibeslebens (s. beim Tode Christi S. 625 f.) Vgl. Röm. 8, 10. 1 Kor. 15, 36. Joh. 12, 24. Auch die Verwandlung der bei der Wieder-

kunft Christi noch am Leben befindlichen Geisteschristen ist daher nicht zu denken ohne einen, wenn auch nur momentanen Scheidungsprozeß. 1 Kor. 15, 50 f. Andrerseits wird die Auferstehung selbst auch bei den Wiedergebornen nicht selbständig nur von innen producirt, daß sich ihr immanenter Geist einen Leib baut, sondern die Auferstehung setzt voraus, daß sich die Alles bestimmende geistige Lebenskraft Christi erschließt zu einer neuen Lebensorganisation, zu ihrem Darstellungsact in der sichtbaren Welt, in der Körperwelt, zur Epiphanie. Phil. 3, 20 f. 1 Kor. 15, 23. Joh. 5, 25—29. Bei den Nichtwiedergeborenen, in welchen der Lebensverband mit Christus nicht schon persönlich begründet ist, ist die Wiederbelebung Ausfluß seines Machtactes, wie er sich vermöge seines allgemeinen Verhältnisses zur Welt (s. oben S. 632 f.) überhaupt auf die ganze irdische Körperwelt erstrecken wird als Erneuerung derselben. Matth. 19, 28. Joh. 5, 28. Vgl. 6, 33. 1 Kor. 15, 12. 21—24. Die allgemeine Auferstehung fällt daher nothwendig zusammen mit der allgemeinen Weltkatastrophe, mit dem τελος, während die der Geisteskinder Gottes vor derselben eintreten kann und eintritt. 1 Kor. 15, 23 f. Daß bei den Wiedergeborenen vor der allgemeinen Erneuerung der Erde eine wirkliche Auferstehung nicht soll vorgehen können, weil ja die neue Erde den Stoff zur neuen Verleiblichung hergeben müsse, dies ist factisch widerlegt durch die eigene Auferstehung Christi, und eben in der Aehnlichkeit mit dieser ist den Geisteschristen eine Auferstehung verheißen. Röm. 6, 5. Phil. 3, 10 f. Der Erdstoff muß selbst erst die neue Lebenskraft von oben her in sich erhalten und dieselbe Kraft, durch welche allein seiner

Zeit der allgemeine Erdstoff selbst neu belebt wird, sondert sich eine ἀπαρχη aus, einen Erstlingsstoff zur Neubelebung, und dies betrifft eben die Leiber derer, welche schon vor dem Tode durch den Besitz des Geisteslebens Christi die geistige Erstlingsschaft in der übrigen κτισις bilden. Auch schon ihr Zustand unmittelbar nach dem Tode ist ein ausgezeichneter vor dem der übrigen Todten; während diese in den Hades übergehen, Gerechte wie Ungerechte, jedoch mit verschiedenem Schicksal, tritt bei jenen (Apok. 14, 13) eine Versetzung ein in die göttliche Sabbathruhe. Ebr. 4, 1. 2. 9 f. vgl. § 21. Vorerst ist es also allerdings kein selbstthätiges Fortwirken und Fortschreiten (vgl. m. Gedanken I. Nr. 38. III. Aufl. Nr. 52.); dazu kommt es erst, wenn sie für die neue Welteinrichtung vom Herrn wieder in Thätigkeit gesetzt und verwendet werden. Schon während der Ruhezeit aber ist dieser Zustand seinem Wesen nach ein (wenn schon vor der Vollendungszeit noch nicht vollkommenes) Aufgenommensein in die Gemeinschaft der Herrlichkeit Christi, die sich durch die verschiedenen göttlichen Offenbarungsstätten verschieden vertheilt. Joh. 12, 25 f. („wo ich bin, soll mein Diener auch sein"), vgl. 17, 24. Joh. 14, 2 f. Wie hier πορευομαι V. 2 das Weggehen des Herrn im Tode ist, so das entgegenstehende παλιν ἐρχομαι V. 3, das ebenfalls Präsens ist, das Wiederkehren aus demselben, wobei die Jünger ihn als Auferstandenen wiedersehen. Vgl. V. 18. 16, 16. 22. Das zukünftige Zusichnehmen derselben schließt sich dann ebenso natürlich an ihr zukünftiges eigenes Weggehen aus der Welt an, wie an des Herrn Weggehen die Bereitung einer Stätte für sie in des Vaters Haus. Oder sollten sie denn die Zwischenzeit,

zwischen ihrem Weggehen und der Parusie des Herrn, außerhalb des Vaters Hause zuzubringen haben und ohne Zusammensein mit ihrem Herrn?*) Es wird denn auch bei den Gläubigen überhaupt das Sterben und das Leben unmittelbar zusammengestellt, nicht erst abhängig gemacht von einer künftigen Leibesauferstehung. Joh. 11, 25 f. 5, 24: ἐχει, er besitzt ewiges Leben schon vor der Leibeserweckung, vgl. 6, 54: ἐχει ζωην αἰωνιον, και ἐγω ἀναστησω. So wenig der Tod (V. 56 f.) bei Christus nach seinem Sterben Macht behielt über sein Leben, weil er im Vater war, und der Vater in ihm schon vor dem Tod, so wenig über das Leben derer, die schon hier in Christo sind und Christum in sich haben. Vgl. auch Joh. 14, 19. Ist ja selbst dem bekehrten Schächer Luk. 23, 43 das Zusammensein mit Christo im Paradiese unmittelbar am Todestag zugesprochen: σημερον μετ᾽ ἐμου ἐσῃ. Vgl. Act. 7, 59, wo Stephanus im Moment des Sterbens zu dem in der Herrlichkeit Gottes vor ihm stehenden Herrn sagt: „nimm meinen Geist auf." 2 Kor. 5, 8 ist das ἐκδημησαι ἐκ του σωματος, Ausgewandertsein aus dem Leib, und das ἐνδημησαι προς τον κυριον, Eingewandertsein beim Herrn, als zusammenfallend gedacht. Ebenso ist Phil. 1, 23 das ἀναλυσαι als geschehenes, als Abgeschiedensein, und das συν Χριστῳ εἰναι als der darauf eintretende Zustand an einander gereiht. Eben deßhalb wird hier das Sterben als das bei weitem Bessere, als unmittelbarer Gewinn für die

*) Diese Verheißungen alle sollen die Trennung, welche zwischen dem aus der Welt weggehenden Herrn und den in derselben zurückbleibenden Jüngern eintrat, als eine nur temporäre bezeichnen. Hört das, was den Herrn und die Jünger trennt, auf, ihr Zurückgebliebensein in der Welt, eben mit ihrem Tod, so tritt auch wieder gegenseitiges Zusammensein ein, ein unmittelbar persönliches, wie vorher.

eigene Person entgegengesetzt dem diesseitigen Leben, so christlich reich auch bei dem Apostel sein persönliches Leben war und seine Wirksamkeit. Der Uebergang in einen bloß dem Hades ähnlichen Zustand wäre im Vergleich zu einem solchen Christenleben ein Rückschritt und Verlust, nicht ein Gewinn, wie der Apostel sein Sterben auffaßt. Eine privilegirte Einschränkung auf Apostel oder Märtyrer ist weder in jenen Stellen irgend angedeutet, noch liegt sie im neutestamentlichen Standpunkt. 2 Tim. 4, 6—8. Hier spricht der Apostel, was er für sich erwartet, auch allen übrigen Gleichgesinnten zu. Uebrigens ist *ὁ της δικαιοσυνης στεφανος*, welcher erst am Erscheinungstag Christi zuertheilt wird, nicht identisch mit der *ζωη* für sich und mit dem Zusammensein mit Christo. So ist auch am Märtyrertod nicht das Aeußere, die gewaltsame Todesart, das Wesentliche, sondern das Sterben im Herrn, das Glaubenhalten bis zum Tode, das Ergreifen des himmlischen Zieles mit Verleugnung des Irdischen, und in diesem Einen wesentlichen Verhältniß zum Herrn lösen sich alle äußern Unterschiede, wie des Lebens so des Sterbens, auf, und es bleiben nur nach dem persönlichen Verhältniß zum Herrn Gradunterschiede im künftigen Leben, wovon unten. Phil. 3, 10 f. 14—17. 1 Theff. 5, 8—10. —

Der neue Leib nun geht bei der Auferstehung im Allgemeinen hervor aus dem Grab, das heißt: aus dem zerfallenen Erdenleib. Joh. 5, 28 f. 1 Kor. 15, 36. Apok. 20, 12 f. — 1 Kor. 15 beantwortet zunächst die Frage in Bezug auf die Todten im Allgemeinen durch Hinweisung auf den allgemeinen menschlichen Naturprozeß (V. 22 f.). Auf Grund des Allgemeinen erscheint dann V. 23 speciell bei den *οἱ του*

Χριστου (vgl. V. 18 *κοιμηθεντες ἐν Χριστῳ*) eine Prärogative in Bezug auf Auferstehung (wovon später). Das Verhältniß des neuen Leibes zum alten ist V. 35—38 bestimmt als analog der Entwicklung aus dem Samenkorn, wobei aber die freie, göttliche Organisationswirkung nicht ausgeschlossen, sondern eingeschlossen ist. V. 38. Es ist also weder bloße Wiederherstellung des alten Leibes, bloß materieller Zusammenhang, noch völlige Neubildung, denn es gilt Umgestaltung des dem Menschen hier eigenen Leibes, des individuellen Leibes, wie er der Sterblichkeit unterworfen ist. V. 53. Phil. 3, 21. Röm. 8, 11. 23.*) Dabei wird aber der ganze organische Apparat abgethan, der für die materielle Bestoffung, Ernährung, Fortpflanzung erforderlich war. 1 Kor. 15, 50 („Fleisch und Blut kann nicht ererben das Reich Gottes"). 6, 13 (Bauch, im Unterschied von *σωμα*, abgeschafft), vgl. Sacramentlehre S. 220 ff. Matth. 22, 30. Es erfolgt eine Umwandlung des alten Erdenleibes in der Art, daß dem durch den Tod zersetzten irdischen Leibesstoff nur der Keim entnommen wird als *γυμνος κοκκος* (1 Kor. 15, 37), als enthülster Kern. Dieser, entkleidet seiner frühern materiellen Umkleidung, bildet so das Grundelement des neuen Leibes, mit dem sich bei den Gotteskindern vermöge der Geistesverbindung mit Christo die geistige, überirdische Leibessubstanz verbindet. 1 Kor. 15, 44. 46—49. 53. 2 Kor. 5,

---

*) Sterblichkeit ist aber keine Wesenseigenschaft des jetzigen Leibes, daß die Umbildung ins Unverwesliche ein Widerspruch wäre, sondern Sterblichkeit ist eine ins Wesen des Leibes eingedrungene fremde Macht, (eine feindselige), die durch neue Verbindung mit der den Leib ursprünglich schon organisirenden Gottesmacht ausgeschieden wird.

2—5. Vgl. § 23 über die Auferstehung Christi. — Die Grundeigenschaften dieses neuen Leibes sind in negativer Beziehung: Unverweslichkeit oder Freiheit von allen verderbenden Einflüssen, sowie von aller Entstellung und Abnormität, von der *ἀτιμια;* in positiver Beziehung: Verklärtheit, lichte Durchsichtigkeit und unbeschränkte Kraftentfaltung. 1 Kor. 15, 42 f.

Zusatz über 2 Kor. 5, 1. Nach dieser Stelle ist zu vermuthen, daß mit Auflösung des irdischen Leibesverbandes bei denen, welche schon hier im Besitz des Geistes Christi, seiner Lebensenergie sind (Cap. 4, 12 f. 16), bereits eine Ueberkleidung der geistigen Seele mit einem himmlischen Organ eintritt. *ἐχομεν* kann in der unmittelbaren Verbindung mit *ἐαν . . καταλυϑῃ* nicht ohne Zwang davon abgelöst und von etwas irgend wann in der Zukunft Nachfolgendem verstanden werden. An den vorausgegangenen Act der Auflösung der irdischen Leibeshütte schließt sich *οἰκοδομην ἐκ ϑεου ἐχομεν, οἰκιαν ἀχειροποιητον, αἰωνιον ἐν τοις οὐρανοις,* also der Besitz einer unsterblichen, überirdischen Behausung aus Gott als etwas Präsentes an. Dies läßt sich nicht vom Auferstehungsleib verstehen, da dieser nirgends nach dem Tod als etwas Präsentes erscheint, als ein himmlischer Leibesbau, der den Gestorbenen schon erwarte. Vgl. übrigens Apok. 7, 9 f. 13 f. Wohl aber wird 1 Kor. 15, 42 und 53 f. bei der Auferstehung bereits Unverweslichkeit, Unsterblichkeit als etwas vorausgesetzt, das in das Verwesliche, Sterbliche aufgenommen wird. Ist nun dies Letztere zu verstehen vom sterblichen Leib (vgl. V. 50, wo Fleisch und Blut und *ἡ φϑορα* einander parallel stehen), so ist wohl auch das

anzuziehende Unverwesliche von einem Leibesorgan zu verstehen, welches nach dem Tod unmittelbar der Seele beigelegt worden ist aus der himmlischen Welt für den Uebergang in dieselbe. Es ist dies ein höherer Zustand der Wiedergebornen, als der im Paradies bei dem wohl bekehrten, aber nicht wiedergeborenen Schächer. Dieses himmlische Organ möchte also bei der Auferweckung durch seine Verbindung mit dem neu belebten irdischen Leibeskern, nachdem bereits nach dem Tod die Verbindung mit der Seele begonnen, nun auch die Umbildung des irdischen Leibes ins Himmlische vermitteln. Vgl. aber auch M. F. Roos, Hausbuch, zu der Stelle. — Abgesehen aber hievon steht jedenfalls das fest, daß der Auferstehungsleib der Kinder Gottes in der wesentlichen Aehnlichkeit steht mit dem des auferstandenen Herrn. —

b) Das Weltgericht. Das mit der allgemeinen Auferstehung verbundene Weltgericht hat die Bestimmung, daß sich in ihm die Machtherrlichkeit Christi als vollendete Gerechtigkeit zur Darstellung bringt. Joh. 5, 22 f. Phil. 2, 11. 2 Thess. 1, 6 f. 10. Act. 17, 31. Dies geschieht durch die Vollziehung des göttlichen Weltgesetzes, wie es ausgesprochen ist im göttlichen Wort, als das Böse richtende und das Gute organisirende Gerechtigkeit Gottes. Vgl. § 24. Darnach soll die Welt in die Verfassung eines vollkommen göttlichen Reiches gebracht werden, d. h. einer mit dem göttlichen Willen geeinten Organisation, so daß das göttliche Recht immanentes Weltrecht geworden ist. Vgl. Matth. 6, 10. 13, 41. 43. Apok. 10, 7 mit 11 15 ff. 15, 4: *τα δικαιωματα σου ἐφανερωθησαν*. Die göttliche Rechtsverfassung wirkt in der Gegenwart noch nur

als verborgener innerer Grund der Weltentwicklung; dann aber durch die Machterscheinung Christi wird sie auch herausgesetzt als die unveränderliche Weltgestalt, die nichts Ungesetzliches mehr in sich faßt und erträgt, es vollzieht sich die absolute Theodicee, die Gerechtstellung aller physischen und geistigen Weltverhältnisse nach und in dem göttlichen Recht, wodurch der ganze Weltbestand durchdrungen wird von Gerechtigkeit. 2 Petr. 3, 13. Eben daher wird das göttliche Weltgesetz namentlich auf dem ganzen persönlichen Lebensgebiet vollzogen als Gericht über Gerechte und Ungerechte, d. h. für jene und wider diese, scheidend und entscheidend mit einer adäquaten Vergeltung. Letztere bestimmt sich nach dem Maß der factischen sittlichen Entwicklung des Einzelnen, nach seinem *κατεργαζεσθαι*, und setzt das Aeußerliche jeder Person mit dem Innerlichen in Eins. Matth. 16, 27. 25, 46. Röm. 2, 6—11 u. s. w. Hier gilt es nur die Grundzüge — die näheren Bestimmungen unten. — Ist die richterliche Scheidung bereits nach dem Tode an den Seelen als *πνευματα* in ihrer Geschiedenheit vom Leib vollzogen, so setzt sich dieselbe mit dem Weltgericht auch an dem mit der Seele wieder geeinten Leib und durch denselben heraus. 2 Kor. 5, 10: *ἱνα κομισηται ἑκαστος τα δια του σωματος, προς ἁ ἐπραξεν.* Das *τα δια του σωματος* ist nicht das durch den Leib Gethane, denn *τα δια του σωμ.* gehört sichtlich zu *κομισηται*, nicht zu *ἐπραξεν*, und bezeichnet das Verschiedene, was nur durch den Leib, mittelst desselben empfangen wird, die Belohnungen und Bestrafungen, und dies geschieht *προς ἁ ἐπραξεν, εἰτε ἀγαθον, εἰτε κακον*, nach dem Verhältniß wie Jeder Gutes oder Böses gethan

hat. Mit dem Gericht schließt also die scheidende und entscheidende Gerechtstellung ab in der ganzen Individualität der Einzelnen, sowie an der ganzen Weltumgebung, so daß sowohl der persönliche Bestand des Einzelnen, als auch seine Weltstellung, und der ganze kosmische Organismus nach dem Gesichtspunkt des Rechts bestimmt wird, daher auch die jetzt noch bestehende Vermischung und Gemeinschaft zwischen Guten und Bösen aufgehoben wird. Hienach vollendet sich die scheidende und entscheidende Gerechtstellung auch in dem Naturleben, im ganzen Umfang des von der Sünde afficirten kosmischen Organismus. Hiebei muß aber auch die äußere Welt durch einen Tod gehen, durch eine scheidende Auflösung ihres Organismus, wie der menschliche Organismus, damit eine Umbildung mit neuer Verbindung des Geistigen und Körperlichen ermöglicht wird. Luk. 21, 25 f. Ebr. 12, 26—29. 2 Petr. 3, 10—13. Alle diese Momente, namentlich Auferstehung und Gericht, werden wir erst genauer bestimmen können, wenn wir zuvor noch

2. den Entwicklungsgang darstellen, welchen die im Bisherigen nach ihren Hauptzügen charakterisirte Wirksamkeit des Herrn bei seiner Erscheinung einhält. Die verschiedenen Schriftstellen, in welchen von der Wirkung der Erscheinung des Herrn die Rede ist, geben bald nur summarisch gewisse Grundzüge an, bald heben sie einzelne Momente heraus, die sich zwischen jene vertheilen. Nach den Principien einer richtigen Exegese müssen nun die allgemeinen Andeutungen durch die bestimmteren erklärt und vervollständigt werden, nicht aber die letztern mittelst der ersteren beschränkt oder beseitigt werden. Vgl. Christliche Reden IV. Nr. 47.

„Der Tag des Herrn." Mehrere Stellen, namentlich Matth. 24, 29 ff. 1 Kor. 15, 23—26. 15, 51 ff. 1 Theff. 4, 14 ff., noch bestimmter die Apok. 12, 7 ff. 17, 14 ff. 19, 11 ff. 20, 4. 11 ff. deuten eine successive Folge der einzelnen mit der Parusie verbundenen Acte an. Daraus ergiebt sich zunächst im Allgemeinen, daß mit der Erscheinung Christi nicht eine momentane Umgestaltung der Welt eintritt, sondern ein Entwicklungsprozeß seines die Welt umgestaltenden Machtwirkens, — in seinem Reich, in seiner Herrschergewalt als König aller Könige (Apok. 19, 16) erscheint er. Diese, bis dahin noch nicht in der Natur und Geschichte sichtbar effectuirt, soll nun gerade durch die Epiphanie des Herrn sich heraussetzen in äußere Wirklichkeit. 2 Tim. 4, 1.

Wenn die Zukunft Christi selbst ein Tag heißt, so ist darunter, so wenig als unter dem jetzigen Heilstag (2 Kor. 6, 2), unsere astronomische Tageszeit zu verstehen, sondern ein göttlicher Tag, wie dies 2 Petr. 3, 8 gerade an die Zukunft Christi anknüpft. Indem dann der jetzige Heilstag übergeht in den Erscheinungstag Christi (um zur Vollendung gebracht zu werden), zerfällt auch der neue Tag des Herrn in χρονοι, Zeiträume, mit besonderen Abschnitten, καιροι, wobei die Unterabtheilungen in Wochen, Tage und Stunden ebenfalls nicht zusammenfallen mit unserem Tag und Stundenmaß. 1 Theff. 5, 1 f. Matth. 24, 36. Act. 1, 6 f. 3, 21: χρονοι ἀποκαταστασεως folgen auf den himmlischen Aufenthalt des Herrn, die Zeiten, wo Alles zur ursprünglichen Vollendung wieder hergestellt wird; da sollen auch (V. 15—20) die Erquickungszeiten (καίροι ἀναψυξεως) ihre Vollendung finden für die Bekehrten, wie sie schon mit der

Versöhnung in Christo begründet sind. Vgl. auch 2 Thess. 1, 6 f.: ὑμιν τοις θλιβομενοις ἀνεσιν, vgl. Luk. 21, 28.

Im Verlauf dieser Zeitabschnitte schreitet nun, wie wir finden werden, die vom Himmel ausgehende Macht-Manifestation Christi allmählich herab durch die höhere Geisterwelt bis in die irdische Welt; zuerst nämlich wird die Aufhebung der satanischen Weltbeherrschung und die Wiederbelebung derer, die Christo bereits geistig angehören, also die Wirkung im geistigen Gebiet erwähnt, dann erst die Erd- und Himmelumbildung mit der allgemeinen Auferstehung und dem Weltgericht. Wir wollen nun die nächste Beziehung der Erscheinung des Herrn, die zu den Seinen, zum Ausgangspunkt nehmen, da dieselbe auch in der Schrift den Cardinalpunkt bildet, um den sich das Uebrige peripherisch anlegt. So stellen wir denn

a) voran, was in der Schrift gesagt ist von einem an die Erscheinung Christi sich anschließenden Mitregieren der Heiligen, von ihrem Richten über die Völker, ja über die gefallenen Engel, kurz von einem Reich und einer Herrschaft der Heiligen*). Denn sie sind eben auserlesen, mitzuwirken bei dem Weltumbildungswerk des Herrn. Dan. 7, 18. 20—26. V. 27. Vgl. Matth. 19, 28 f. 1 Kor. 6, 2. 2 Tim. 2, 11 f. Apok. 2, 26 f. 5, 10. 20, 4. Von einem bloß unsichtbaren Regieren im gewöhnlich sogenannten geistigen Sinn (z. B. durch Predigt) können diese Bestimmungen um so weniger verstanden werden, da

*) Vgl. Koch, Das tausendjährige Reich wider die Gegner des schriftmäßigen Chiliasmus. Basel, 1872.

die Beschreibungen dieses künftigen Reiches in der Schrift, namentlich in den Propheten, gerade leiblicher gehalten sind, als irgend andere. Zudem aber hat die Erscheinung des Herrn, an welche sich das Regiment der Heiligen anknüpft, zu ihrem wesentlichen Begriff, daß sich an die Stelle der bloß geistigen innern Reichsentwicklung, wie sie bis dahin herrscht, das sichtbare äußere Reichsregiment setzt. Kol. 3, 4. Der Anfang zu dieser Versichtbarung der Macht Christi geschieht nun ganz naturgemäß auf dem persönlichen Lebensgebiet, so weit es Christo bereits innerlich reell angehört. Das Verwandte wird zunächst herangezogen, um die Einwirkung Christi auf die übrige Menschenwelt zu vermitteln, und dies ist seine Geistesgemeinde. Eph. 2, 6 f. Sie ist ihm das Nächste, das Verwandteste, also auch das Erste, in welchem seine vollendende Thätigkeit beginnt. 1 Kor. 15, 23 f. Die Auferstehung der Christo Angehörigen geht voran dem Ende; die Sammlung der Auserwählten erfolgt, während man auf Erden den Herrn nahen sieht. Matth. 24, 31. Indem die obere Gottesgemeinde sammt den Engeln (Ebr. 12, 22 f.) den Herrn bei seinem Kommen begleitet (2 Thess. 1, 7. 10), schließt sich mit derselben die untere Gottesgemeinde zusammen (1 Thess. 4, 17), und das Ganze bildet nun Eine sichtbare Lebenscorporation, weil eben ihr Oberhaupt sich jetzt versichtbart. So ist es denn consequent, daß bei den Auserwählten auch zuerst die neue Körperbelebung eintritt, theils durch Erweckung der bereits entschlafenen Leiber, theils durch Verwandlung der noch Lebenden. 1 Thess. 4, 16 f. Schon der Herr, ob er gleich Joh. 5, 28 f. eine dereinstige allgemeine

Auferstehung verkündigt, spricht daneben doch von einer Auferstehung der mit ihm verbundenen Gläubigen als von einem besondern Vorzug. Vgl. S. 698 und die Stellen Joh. 6, 40. 44. 54 (der „letzte Tag" ist der schon besprochene Tag des Herrn, der mit dem Weltende nicht anfängt, sondern schließt). Was sollte diese dreimal wiederholte Zusicherung einer Auferweckung für die Gläubigen bedeuten, wenn darin nichts Weiteres liegt, als dieselbe Auferstehung, die Allen, abgesehen von Glauben und Nichtglauben zu Theil wird? Ferner der Ausdruck: Auferstehung aus den Todten (Luk. 20, 35), den auch Paulus Phil. 3, 11 gebraucht (την ἐξαναστασιν την ἐκ νεκρων, nicht bloß νεκρων, ist nach den besten Quellen zu lesen), setzt eo ipso bei dieser Auferstehung noch zurückbleibende Todte voraus, bezeichnet also eine Auswahl aus der Masse, eine den übrigen Todten vorangehende Auferstehung, weßhalb denn auch dieselbe Bezeichnung ἐκ νεκρων von des Herrn singulärer Auferstehung gebraucht ist. 1 Kor. 15, 20 ist daher das Χριστος ἐγηγερται ἐκ νεκρων erklärt mit ἀπαρχη των κεκοιμημενων ἐγενετο, vgl. Act. 26, 23: πρωτος ἐξ ἀναστασεως νεκρων und πρωτοτοκος ἐκ των νεκρων Kol. 1, 18. Während der Ausdruck: ἀναστασις νεκρων etwas Gewöhnliches und allgemein Verständliches war, mußte ἀναστασις ἐκ νεκρων von Christi Auferstehung etwas Unverständliches sein, auch für die Jünger (Mark. 9, 9 f.), und für die Pharisäer, denen doch ἀναστασις νεκρων feststehender Glaubensartikel war, blieb an der Predigt der Apostel eben das das Anstößige, daß sie auf Christi Auferstehung hin die ἀναστασις ἐκ νεκρων verkündigten (Act. 4, 2). Nach V. 1 nahmen daran

nicht bloß die Sadducäer, sondern auch die Priester Anstoß, während bei der bloßen Erwähnung der Auferstehung im Allgemeinen (Act. 23, 6 ff.) im hohen Rath gerade die Pharisäer auf die Seite der Apostel traten gegen die Sadducäer. Ueber Phil. 3, 10 f. s. m. Sacramentlehre S. 177 f. — Die Sache verhält sich also so: Auferstehung überhaupt tritt für alle Verstorbenen von selbst ein; Auferstehung zum Leben für alle Gerechten eben bei der allgemeinen Auferstehung (Joh. 5, 29. vgl. Luk. 14, 14), Auferstehung aus den Todten ist eine der Auferstehung Christi wesentlich ähnliche Auferstehung (Röm. 6, 5. 8, 11), die bei den in der Aehnlichkeit mit Christo Lebenden und Sterbenden eintritt, und vor der Auferstehung der übrigen Todten (vgl. auch Jes. 26, 19. mit V. 14, wo die mit Gott Verbundenen auferstehen, während die Welt einem Todtenfeld gleicht) sowohl innerlich bevorzugt ist, als auch chronologisch vorangeht. — In 1 Kor. 15, 21—24 ist nach V. 12 f. 15 f. 22 im Gegensatz zum allgemein menschlichen Sterben von der allgemein menschlichen Auferstehung durch Wiederbelebung die Rede. Ein directer Widerspruch mit diesen Ausdrücken des Apostels ist es, seine Ausführung auf die selige Auferstehung der Gläubigen beschränken zu wollen. Daß ζωοποιηθησονται dazu nicht nöthigt noch berechtigt, werden wir unten sehen. Es wird nun dort die Auferstehung im Ganzen so zerlegt, daß die Auferstehung der Angehörigen Christi unmittelbar geknüpft ist an seine Parusie, während die mit dem Ende erfolgende Auferstehung davon getrennt ist, und zwar ist letztere von dieser durch εἶτα ebenso chronologisch getrennt, wie durch ἔπειτα die erstere, die bei der Parusie eintretende Aufer-

stehung, von der Erstlingsauferstehung Christi — es ist successio temporis, wie V. 5—7. Die Auferstehung muß aber eben in το τελος inbegriffen sein, da es ja mit dem parallelen οἱ του Χρίστου und ἀπαρχη Χριστος abhängt von παντες ζωοποιηθησονται V. 22. In Christo, heißt es V. 22 f., werden Alle lebendig gemacht werden, Jeder aber in der ihm zukommenden Stellung: als Erstling Christus, hierauf Christi Angehörige bei seiner Ankunft, danach das Ende — im Ende als letztem Act der Lebendigmachung sind also die Letzten der Reihenfolge begriffen, in welcher allmählich Alle, die in Adam sterben (V. 22), eben in Christo lebendig gemacht werden. Wie mit ἀπαρχη Christus als erster aller lebendig zu machenden Menschen an die Spitze gestellt ist, so in τελος der letzte Theil derselben, bei welchen das Lebendiggemachtwerden endigt. Gegenüber der vorangegangenen particulären Auferstehung der Angehörigen Christi befaßt also das Ende die Auferstehung aller übrigen Todten, die generelle Auferstehung (wovon unten). Zugleich aber involvirt το τελος allerdings auch das Weltgericht, da eben durch dieses der Abschluß des Ganzen in V. 24 vermittelt wird: die Uebergabe des Reiches an den Vater mit Aufhebung aller sonstigen Herrschaft.*) — Endlich Apok. 20, 4—6 wird ausdrücklich eine erste Auferstehung erwähnt: „sie lebten und herrschten mit Christo 1000 Jahre — dies ist die erste Auferstehung" mit der Erläuterung: die übrigen Todten kamen nicht zum Leben bis nach Beendigung der 1000 Jahre

*) Diese beiden Momente, allgemeine Auferstehung und allgemeines Gericht, gehören zum Begriff vom Weltende. Joh. 5, 27—29. Ebr. 6, 2: ἀναστασις τε νεκρων και κριμα αἰωνιον.

und mit dem Zusatz: „selig und heilig, wer Theil hat an der Auferstehung, der ersten.“ Indem sofort V. 12 f. die Auferstehung der übrigen Todten nachfolgt, so kann auch die ihr vorangestellte erste nicht anders als von leiblicher Auferstehung verstanden werden. Vgl. zu ἔζησαν V. 5 das ἔζησεν 2, 8 von Christo eigener leiblicher Auferstehung. Diese erste Auferstehung erfolgt eben als Einleitung der tausendjährigen Regierung mit Christo. Daß aber diese Mitregierung nicht bloß Auszeichnung der Märtyrer ist und der nur in der letzten antichristlichen Zeit Treugebliebenen, worauf man nach V. 6 es beschränken wollte, zeigt die Apokalypse selber, indem sie ohne solche Einschränkung, dasselbe, wie hier 20, 6, an die Spitze ihrer Verheißungen für die Getreuen aller Zeiten stellt (1, 5 f.) in der Ueberschrift des ganzen Buchs. Vgl. 5, 9 f., wo im Namen der aus dem allgemeinen Weltgebiet Erkauften gesprochen wird: „Du hast uns zu Priestern und Königen gemacht, und regieren werden wir über die Erde;“ ferner 2, 11. 26. 3, 21, wo den Ueberwindern im Allgemeinen die Herrschaft verheißen ist mit Christo; womit verglichen werden kann außer Matth. 19, 28—30. auch 2 Tim. 2, 11 f. Röm. 8, 17. 1 Kor. 6, 2.*)

Hiernach sind unter die mit der ersten Auferstehung verbundenen Auszeichnungen alle zu subsumiren, welche in treuem Festhalten des reinen Christenthums, wie es in Jesu Wort

*) Richten und Herrschen auseinanderreißen zu wollen und das Herrschen (βασιλεύειν) im bloßen Richten aufgehen zu lassen, ist eine sonderbare Exegese von Kübel.

und Weg bezeugt ist, die entgegenwirkenden Verführungen überwunden haben.*)

Nur diese dem Weltgericht vorangehende *ἀναστασις ἐκ νεκρων*, die Auswahl-Auferstehung, enthebt den Menschen jeder Berührung mit dem zweiten, ewigen Tod (vgl. Joh. 8, 51. und Parallele: *θανατον οὐ μη θεωρηση εἰς τον αἰωνα*), mit welchem die Endauferstehung im Weltgericht zusammenstößt. Apok. 2, 11. 20, 6. Allerdings finden sich auch noch bei dem Weltgericht solche, die dem zweiten Tod nicht heimfallen, da sie im Lebensbuch eingeschrieben sind (Apok. 20, 12. 14 f.); es ist aber für solche erst eine Errettung nöthig aus dem über die Welt hereinbrechenden Feuer, das sich als Gehenna zum zweiten Tod concentrirt, also ein Durchgang durch den intensivsten Angstmoment. 1 Kor. 3, 15 mit V. 13. Vgl. 1, 7 f. 5, 5.

Wie nun Christus selber im Auferstehungsleib zwar nicht mehr räumlich an die Erde gebunden war, nicht so, daß sie noch sein fixer Wohnplatz gewesen wäre, andrerseits aber auch nicht schon erhöht war in den Thronhimmel oder völlig in Gott verklärt war, sondern in der Freiheit des Geistes nach Belieben leibliche Manifestationsformen für die Erde annehmen konnte, um leiblichen Verkehr zu pflegen, mit wem er wollte, ohne leibliches Bedürfniß: so wird dasselbe anzunehmen sein bei denen, die mit ihm gleicher Auferstehung oder Verwandlung theilhaftig werden, während die

---

*) Die Annahme, schon von der Auferstehung Christi an laufe eine Erstlingsauferstehung fort, hat nicht nur keinen Grund in der Schrift, sondern verstößt gegen die ausdrückliche Verbindung derselben mit der Parusie Christi.

übrige Welt ihrem Wesen nach noch die alte ist. Die der Weltvollendung vorangehende Auferstehung der Seinigen ist ebenfalls noch nicht unmittelbare Verklärung ihrer Leiblichkeit in das Himmlische, sondern diese höchste Potenz des Lebens hat sich erst zu entwickeln aus dem vorangehenden Auferstehungsleben. Als unmittelbare Folge der Auferstehung und Umwandlung der Auserwählten wird allerdings die Versammlung derselben zum Herrn hin genannt. Matth. 24, 31: *οἱ ἀγγελοι αὐτου ἐπισυναξουσι τους ἐκλεκτους αὐτου*, dies eben beim Kommen des Herrn; 2 Theſſ. 2, 1: *ἐπισυναγωγη ἐπ' αὐτον*, an die Parusie sich anschließend, vgl. 1 Theſſ. 4, 17: *εἰς ἀπαντησιν του κυριου*. Darunter ist aber noch nicht Erhebung in den Himmel verstanden, sondern indem 1 Theſſ. 4, 16 f. der Herr selbst, herabkommend vom Himmel, in den Wolken gedacht wird (*καταβησεται ἀπ' οὐρανου*), erfolgt die Versammlung durch eine dem Herabkommenden entgegenkommende Erhebung in die Luft: *ἁρπαγησομεθα ἐν νεφελαις εἰς ἀπαντησιν του κυριου εἰς ἀερα*. Daher hat denn der Herr beim Richten auf Erden die Heiligen bereits in seiner Begleitung. 2 Theſſ. 1, 7. 10; vgl. Jud. 14 f. Sach. 14, 5: „Es wird kommen der Herr und alle Heiligen mit ihm." So ist auch Matth. 24, 30 f. vgl. Luk. 21, 27 f. Mark. 13, 26 f. bei der Sammlung der Auserwählten der Herr einerseits nicht mehr unsichtbar im Himmel, andrerseits auch noch nicht auf Erden, sondern er erscheint kommend auf den Wolken des Himmels, also innerhalb unseres Lufthimmels. Die Luft, wohin die Auserwählten nach 1 Theſſ. 4 ebenfalls *ἐν νεφελαις* (in Wolkenumgebung) dem Herrn entgegengeführt werden, kann niemals

den unsichtbaren Thronhimmel bezeichnen, von welchem ja der Herr eben herabkommt (V. 16), sondern ἀηρ ist die Zwischenregion zwischen dem überirdischen Himmel und der Erde, es ist so der irdische Planetenhimmel (Gen. 1, 6—8. 14—19. u. s. w.), der mit der Erde ebenfalls einer Umwandlung entgegengeht, und dies nur durch scheidende, richterliche Auflösung. Luk. 21, 33. Ps. 102, 27. Ebr. 1, 10—12. Dieser Lufthimmel gehört nämlich noch zum Gebiet des Licht- und Nachtwechsels, also zum satanischen Weltgebiet. Eph. 2, 2. Eben nun durch diese Entrückung entgehen die Auserwählten dem ganzen göttlichen Gerichtsprozeß, wie er sich bei der Ankunft des Herrn über diese Welt verbreitet und entfaltet: es erfolgt ihre Erlösung Luk. 21, 28. 34—36. Statt gerichtet zu werden, nehmen (Joh. 5, 24. vgl. V. 29) die mit dem Herrn vereinigten Auserwählten selbstthätigen Antheil am Gericht, namentlich auch an dem über die gefallenen Geister (1 Kor. 6, 2 f.); betraut mit der Richterfunction sind sie dabei nicht bloß assessores et testes. Damit ist zu vergleichen als Vorbild schon bei der ersten Erscheinung des Herrn Luk. 10, 17. 19 f. die den Zwölfen verliehene Macht über die Dämonen. Das Richten des vom Himmel herabkommenden Herrn entfaltet sich naturgemäß eben von oben herab immer weiter nach unten; es beginnt also in dem usurpirten Sitz der kosmischen Herrschermacht der bösen Geister, in der oberen Region unseres tellurischen Weltsystems, wohin die Auserwählten emporgerückt werden. Eph. 2, 2. 6, 12. In der Spitze der diesseitigen Welt, wo sich τα πνευματικα της πονηριας innerhalb der sublimirten φυσις als ἐξουσια του ἀερος fest-

gesetzt hat, da vollzieht sich zuerst der richterliche Reinigungsprozeß, die Ausscheidung der bisherigen, falsch geistigen und unheiligen Regierungsmacht in unserem Weltsystem und an ihre Stelle tritt die neue christokratische Regierung, als die echte, heilige Geistesregierung mit ihren nun von dieser Region ausgehenden heiligenden Einflüssen auf die Erde statt der früheren Natur und Menschen verwirrenden und verderbenden Einflüsse; so real letztere sind als geistig-physische, so real jene. An der Spitze unseres Weltsystems stehen dann nicht mehr die dämonischen Usurpatoren mit ihren Satelliten, mit den sarkischen und dämonisirten Naturkräften und Menschenmächten, sondern göttliche Geistesmenschen als Mitregenten des Menschensohns, als die von ihm erwählten Regierungsorgane, die seinen Willen in seinem Geist und Sinn vollstrecken mit richterlicher und mit organisirender Gerechtigkeit in der physischen und geistigen Sphäre der Welt. Ihr Reich erstreckt sich von oben herab, wo die Gründung desselben vorgeht, wo unser Weltsystem zusammengreift mit dem himmlisch-geistigen Weltsystem, bis herab auf die Erde, deren Völker nun ebenfalls der neuen Regierung unterworfen werden; denn es werden außer Wirksamkeit gesetzt alle Herrschermächte (*ἀρχοντες*) materieller und geistiger Art, welche in freiwilligem oder unfreiwilligem Dienst des widergöttlichen Princips gewirkt oder dem Reich Gottes entgegengearbeitet haben. Apok. 2, 26 f.: *ἐξουσια ἐπι των ἐθνων-ποιμαινειν*, 3, 21: *καθισαι μετ' ἐμου ἐν τῳ θρονῳ μου* geht auf die höchsten Stellungen der Weltüberwinder, vgl. auch Luk. 22. 30. Neben den höchsten Reichsbeamten giebt es aber auch Unterbeamte, enger begrenzte Machtstellungen,

treue Diener. Luk. 19, 17 und 19 (Macht über 10 und 5 Städte). Apok. 19, 17—20, 4 giebt die Entwicklung des das Reich einleitenden Gerichtes auf Erden, und 1 Kor. 15, 25 mit V. 24 Schluß giebt die kurze Uebersicht. Wie also der allgemeinen Auferstehung und Welt-Palingenesie eine bevorzugte Auferstehung und Palingenesie vorangeht bei den dem Herrn geistig Angehörigen, so geht dem allgemeinen Weltgericht ein Gericht voran über das dem Satan angehörige Weltgebiet, und mit Beidem ist eben die neue christokratische Regierung auf Erden eingeleitet.

Das im christokratischen Reich regierende Personal, wie das Regieren selbst ist dem Wesen nach allerdings geistig, es sind ja Auferstandene und Verwandelte; zugleich aber ist damit das Geistige bei den Regierenden leiblich organisirt, jedoch in einer Leiblichkeit, die eben vom Geist durchdrungen und beherrscht ist, nicht mehr von der ἐπιθυμια σαρκος. Damit ist ebensowohl das Materialistische abgeschnitten, die geistlose und geistwidrige Leiblichkeit und die ihr entsprechende Wirkungsweise, kurz das Fleischliche, wie das subjectivisch Spiritualistische, die leiblose und äußerlich kraftlose Geistigkeit, die bloße Macht der Idee. Wir haben also im tausendjährigen Reich ein christokratisches Weltregiment in geistig leiblicher Organisation, dessen Träger der um den erscheinenden Christus vereinigten himmlischen und irdischen Gottesgemeinde angehören; sie bilden so das Zwischenglied zwischen Himmel und Erde, wie in der dazwischen liegenden Mittelregion vorerst auch ihr Standort ist, und die Bestimmung dieser Reichsorganisation ist eben die Ueberwindung d. h. noch nicht die

absolute Ausscheidung, sondern nur die Machtaufhebung (καταργειν) alles Falschen und Bösen innerhalb dieser irdischen Welt zu vermitteln, und dadurch die geistige Palingenesie der letzteren vorzubereiten bis zum Uebergang in die himmlische Substanz oder bis zur Weltverklärung. Diese Christokratie bildet das organische Uebergangsglied zwischen dem jetzigen Weltzustand und der einstigen Weltvollendung. Weil denn die Geistesgemeinde Christi eine vermittelnde Regierungsstellung zur Welt einnimmt, wird ihr eben eine priesterliche und königliche Stellung zumal zugeschrieben. Sie sind in Christus und unter Christus die aus der Menschheit auserwählten Vertreter der Welt gegenüber von Gott, zu dem sie freien Zugang haben, Priester; ebenso sind sie die Vertreter Gottes gegenüber der Welt, Könige; sie haben priesterlich zu versöhnen mit Gott, was sich noch versöhnen läßt, und in göttlicher Herrscherkraft das Widerstrebende zu bewältigen und in Zucht zu halten. Apok. 1, 6. 5, 10. 20, 6. Vgl. Luk. 16, 9. 1 Petr. 2, 9. Apok. 2, 26 f. vgl. 12, 5. 19, 15. Ps. 2, 7 ff.

Was aber das Verhältniß zwischen Christus und seiner Reichsgemeinde selbst betrifft, so tritt mit seiner Erscheinung, nachdem er bis dahin als Bräutigam um eine Gemeinde als Braut geworben hat, die Vermählung ein, d. h. die innigste, persönlichste Naturdurchdringung zwischen ihm und seiner Gemeinde, und dies ist eben nur möglich, weil die zur Gemeinde Christi Gehörigen durch ihr inneres Geistesleben und durch die Verwandlung bereits ähnlich gestaltet sind seiner Geistleiblichkeit, d. h. eben für die Vermählung zubereitet sind. Matth. 25, 10. Eph. 5, 26 f.

30—32. Vgl. 3, 18 f. 2 Kor. 11, 2 f. Apok. 19, 7. 21, 9. Zephan. im letzten Cap. stellt gedrängt die einzelnen Züge zusammen.

Daß nun aber nicht nur nicht die Ungläubigen, sondern auch nicht alle Gläubige an dieser höchsten Entwicklung des Reiches Gottes auf Erden Theil haben, an der ersten Auferstehung und Verwandlung, an der Entrückung aus den Gerichten, an der Herrschaft und Vermählung mit dem Herrn, zeigen die Stellen Matth. 25, 1—13. 1 Kor. 3, 11—13. 2 Tim. 2, 10—12. 1 Theß. 5, 21—23. Phil. 3, 14 f.*) Es geht bei der Sammlung der Auserwählten eine so tief greifende Scheidung vor, daß unter den aufs engste durch Familienleben, durch Geschäfts- und Glaubensleben Verbundenen eine plötzliche Trennung eintritt, so daß die Einen in der Welt, ihren Gerichten und Aengsten zurückgelassen werden, während die Auserwählten weg und hingenommen oder abgeholt werden (*παραλαμβανεσθαι* im Gegensatz zum *ἀφιεσθαι*). Luk. 17, 27—30. 32. 34—36: die Ein Bett mit einander theilen (Familienverbindung), — mahlen (geschäftliche Verbindung), ebenso Matth. 24, 40—42. 25, 1—4. 10—12 (Glaubensverbindung).

Aus dem Bisherigen ergiebt sich: wie das vorherige Verhältniß der Gemeinde zu Christus, ihr Harren und Warten auf sein Kommen sich umsetzt in die innigste Naturvereinigung, so wird dadurch auch das bisherige Gemeinde-

*) Es erhellt daraus, daß namentlich die nicht Theil haben, denen es fehlt am treuen Bewahren des Wortes Gottes gegen eigenes und fremdes Hinzuthun und Wegthun, an der Liebe zu Christi Erscheinung und am selbstverleugnenden und weltverleugnenden Warten darauf, am innerlichen Geistesschatz und Lebensgehalt (Oel in den Gefäßen).

verhältniß zur Welt ein anderes; war es bis dahin, wie bei Christus selber, so lange er auf Erden war, ein Dienst- und Leidensverhältniß, nicht ein Herrschen, so setzt es sich nun um in ein königliches Verhältniß, d. h. in ein von außen un-umschränktes Herrschen. Statt mit der Welt gerichtet zu werden, wird ihnen das Gericht über die Welt als Macht gegeben (ἐξουσια), sie stehen mit ihrem Herrn über dem Weltgericht, nicht unter demselben. Apok. 20, 4 mit 3, 21. Dan. 7, 9 f. 22. 1 Kor. 6, 2. Wenn 2 Kor. 5, 10 von einer Darstellung aller Gläubigen (auch mit Einschluß der Apostel, also auch der Auserwählten) vor dem βημα του Χριστου die Rede ist, so ist βημα nicht identisch mit dem Königsthron, vor dem nach Matth. 25, 31, Apokal. 20, 11 das Weltgericht vorgeht, sondern bezeichnet überhaupt nur einen erhabenen Platz, von dem aus eine Rede gehalten oder auch Recht gesprochen wird. Ein solcher Rechtspruch geht nun aber Matth. 24, 42 — 25, 30 gegenüber den Gläubigen und Knechten des Herrn eben dem allgemeinen Weltgericht vom Reichsthron herab (25, 31) voran. Der Act, den der Herr dabei vornimmt, wird Matth. 25, 19. vgl. Luk. 19, 15 ff. als συναιρειν λογον, Abrechnung, bezeichnet. Bei einer Abrechnung handelt es sich um Soll und Haben, um gerechte Ausgleichung zwischen Empfangenem und Geleistetem, ein Geschäft, das zur ökonomischen Vereinigung gehört von Seiten des Hausherrn, der seine Vermögensverwaltung seinem Hauspersonal übergeben hat (Matth. 25, 14. 19, ähnlich Luk. 19, 13); eine eigentliche Gerichtshandlung ist dies nicht, ob es gleich bei untreu Befundenen damit enden kann. Es werden bei dieser Abrechnung eben die untreuen Knechte aus-

geschieden von den getreuen, jene dem vor dem Endgericht noch bestehenden Strafbann der Finsterniß übergeben Matth. 25, 30 (nach dem Weltgericht tritt die Gehenna ein), während die Getreuen, ohne alle Rüge über vereinzelte Versündigungen, belobt und belohnt werden über ihrem Guten, und entsprechend ihrem persönlichen Werth Ehrenstellungen und Güter des christokratischen Reichs zugewiesen erhalten. Matth. 24, 44 ff. 25, 19 ff. Luk. 19, 15 ff. Vgl. Röm. 14, 10 mit V. 12, wo wieder βημα steht. 1 Kor. 4, 5. So erfüllt sich an Abrahams geistigem Samen die Verheißung vom Weltbesitz. Röm. 4, 13. vgl. Matth. 5, 5.

Es regiert nun christliches Recht und Gesetz in der Welt, und wir haben uns die Christen eben als Regenten, Beamte, Priester des künftigen Reichs zu denken. Da ist die Einheit von Kirche und Staat realisirt, realisirt in göttlichen Priesterkönigen, in einer reinen Hierarchie, während dies Alles vorher eigenmächtige menschliche Usurpation ist, die zur Karikatur wird. Vermittelt aber wird diese Vollendung des Christusreichs nach dem schon Bemerkten eben in der zweifachen Weise, nach der Gemeindeseite hin durch die Vermählung mit Christo, nach der Weltseite hin durch eine Reihe von christokratischen Gerichten, die über alle Reiche und Völker, über ihre irdischen und überirdischen Häupter, und zwar über die Häupter zuerst, sich ausdehnen. Durch diese Gerichte werden die Völker theils befreit von den falsch-geistigen und materiellen Mächten, von der pseudochristlichen Verführung und der antichristlichen Unterdrückung, die sie bisher beherrschten, theils sind sie selber durch die vorangegangenen Gerichte gedemüthigt, und dies ist dann der Zeit-

punkt, wo die neue universelle Reichsverkündigung eintritt. Matth. 24, 14. Zeph. 3, 8 f. S. oben S. 691 ff. So wird eine allgemeine Bekehrung herbeigeführt, d. h. eine Hinleitung aller Völker in das Christenthum oder in die Gnadenökonomie als Rettungsanstalt. Röm. 11, 25 ff. (S. m. Erklärung des Römerbriefes zu der Stelle). Vgl. Joh. 10, 16. Jes. 2, 1 ff. Sach. 12, 10—14. In dieser Periode nun, in dem Millennium, nachdem alle feindselige Weltmacht in Haupt und Gliedern gebunden ist und Christus mit seinen Auserwählten persönlich Weltregent ist, findet die Sabbathszeit oder die Erquickungszeit ihre volle Erfüllung (Act. 3, 19—21. Ebr. 4, 1 ff.); es ist das die vorangegangenen Jahrtausende beschließende Sabbath-Jahrtausend, wo Friede und Recht durch die ganze Welt geschafft ist. Das Nähere vgl. m. Erklärung von Zephania, Schluß. Das rein Vernünftige, das in einer solchen Zukunft liegt, setzt Herder auseinander: Erklärung der Offenbarung, Cotta'sche Ausgabe S. 159 ff. namentlich S. 163 f. Diese Periode ist das eigentliche Object der prophetischen Weissagungen, welche das künftige Messiasreich hinausführen bis zur Höhe eines Universalreichs mit bestimmt irdischen Zügen, so daß eine geistige Deutung, wenn sie ins Einzelne eingehen will, ihre völlige Unhaltbarkeit zeigt. Vgl. besonders Micha 4, 1—7. 5, 1—4. 7, 11—20 und m. Erklärung Jes. 11, 10—16. 33, 20 f. 59, 19—21. Cap. 60—66. Ezech. 33 u. ff. Mal. 4 u. s. w. (Heß, „Kern der Lehre vom Reich Gottes" S. 317 ff.; ausführlicher derselbe „Vom Reich Gottes". Vgl. d. Herausgeb. Schrift, Das göttliche Reich als Weltreich. S. 268 ff.

Zusatz. Ueber die Stellung des jüdischen Landes und Volkes in der Christokratie.

Das heilige Land und das jüdische Volk wird unleugbar in den Weissagungen besonders hervorgehoben, allein es ist dabei vor Allem nicht zu übersehen, daß gerade die höchsten Bevorzugungen nicht dem ganzen Volk Israel zugetheilt werden, obgleich dieses im Ganzen gläubig werden wird wie die übrigen Völker, ja unter den Völkern wieder die erste Stelle einnimmt. Aber neben dem ist es nach einstimmiger Darstellung der Propheten eben nur ein Rest des Volkes, eine Auswahl, welche mit der Auswahl aus den Heiden in die höchste Stellung eintritt, nämlich in die königliche und priesterliche Stellung der Brautgemeinde Christi; in Kürze vgl. Zeph. 3, 13 ff. Es sind also nur auserwählte Israeliten, die mit den Auserwählten der Heidenchristenheit eben die christliche Brautgemeinde, das geistige Israel Gottes bilden, welchem das Regierungspersonal über die verschiedenen Völker entnommen wird, das Beamtenthum im christlichen Staaten-Organismus. Gal. 6, 15 f., ob man και ἐπι τον Ἰσραηλ του ϑεου copulativ oder epexegetisch nimmt, immerhin begreift Paulus unter dem Gott angehörigen Israel das gläubige Israel (Röm. 4, 12 f.), das mit den Auserwählten der Heiden aus Einem Geist gezeugt, dem oberen Jerusalem angehört. Gal. 4, 26 ff. Eph. 2, 11 ff. vgl. auch Jes. 65, 15. 62, 2. Als Priesterkönigthum von höherer, geistig-leiblicher Natur umgiebt die auserwählte Gemeinde den Herrn unmittelbar in seiner Lichtregion, auf seinem βημα, in dem von ihm zur Reichsresidenz erwählten Planetenhimmel und stellt so im vollen-

deten Sinn das Zion und Jerusalem der alten Theokratie dar. Unter den bekehrten Völkern aber auf Erden bildet das bekehrte Israel das Centralvolk, mit seinem König die Suprematie einnehmend. Hos. 3, 4 f.: Lange Zeit ohne König, werden die Kinder Israel nach ihrer Bekehrung ihren König David suchen und den Herrn und seine Gnade ehren in der letzten Zeit. Ezech. 34, 23 ff. 37, 24 ff.: „mein Knecht David soll ihr König und ihr Aller einiger Hirte sein." S. auch m. Erklärung des Propheten Zephanja am Schluß. Ebenso wird auch das israelitische Land ausgezeichnet als Erstlingsland, an welchem die neue göttliche Segnung der irdischen Natur sich zuerst und im stärksten Maße vollzieht; es bildet das Centralland in der Ländermasse, das aus seiner alten Gestalt durch tellurisch-klimatische Veränderungen umgewandelt wird zu einem Eden, wie denn in Folge der Purificirung und Regenerirung der Planetenregion, die durch Ausscheidung der Mächte der Finsterniß vollzogen wird, auch eine gesteigerte Lichtentwicklung und damit gesteigerte Production der Erde vermittelt ist. Jes. 30, 19 ff. Hos. 2, 20 ff. Amos 9, 13 ff. u. s. w. Dieses höhere Naturleben, das auch die weiteren Länder vom Centrum aus in seinen Kreis hereinzieht, ist aber noch nicht die nach dem Weltgericht erst eintretende Weltverklärung, sondern der ganze Zustand möchte füglicher als neu hergestelltes Paradiesleben zu bezeichnen sein. Es ist nämlich noch nicht neuer Himmel und neue Erde; diese neue Weltformation am Ende geht über das bloße Paradies hinaus. Das Christenthum soll zunächst Wiederherstellung des verlorenen Anfangs sein, freilich nicht nur in diesen

46*



dies weist auf ein Ver
Vollendung in dem G
hat. Eine Erneuerung
Opfer Christi in Kraft
dem ganzen Neuen Tes
unter dem Gesetz noch
der Pädagogik auf Chri
enthält also entweder die
Wiederherstellung des Tem
menschliche Schuld nicht
es mit den Grenzbestimm
ging), oder sie weist auf ei
mit bei der Ankunft Christ
den Heiden ihm sich Anschli
für die christliche Gottesver
prophetische Stellen weisen a
lichen Cultusordnung in dem

kannte prophetische Stellen dem alten Bund einen neuen als Endziel hin, als Vollendung, der durch Geistesausgießung vermittelt ist, und dessen Centrum ein von göttlichem Licht überstrahltes Jerusalem ist, das dem Neu-Jerusalem der Apok. entspricht, z. B. Jes. 4, 5 f. 24, 23. 60, 19 ff. 61, 10 ff. 62, 1—5. Vgl. Lindemeyer a. a. O. S. 182 ff. 268 ff.

Während nun diese Vorperiode der Weltvollendung, das tausendjährige Reich, die alttestamentlichen Sabbathe vollendet in sich darstellt (daher Ebr. 4 *σαββατισμος*), folgt darauf als Vollendung des neutestamentlichen Herrntags, des Auferstehungstags Christi, die Neuschöpfung der Welt, der irdischen Körperwelt. Dieser geht aber eine Zwischenkatastrophe voran, nämlich

b) eine neue Entbindung der satanischen Macht. Das satanische Wesen ist bis dahin aus der Welt noch nicht ausgeschieden, sondern nur während der Christokratie seiner Macht entkleidet, zurückgedrängt in die Tiefe bis zum Schluß des Milleniums. Apok. 20, 1—3. 7 ff., womit zu vergleichen Ezech. Cap. 38 und 39. Die erneuerte Energie der satanischen Versuchung führt einen Abfall in der Völkerwelt herbei und einen concentrirten Empörungsversuch, der darauf gerichtet ist, die Herrschaft der Christusgemeinde zu brechen. Es findet also nach der vorausgegangenen allgemeinen Bekehrung eine letzte Reaction des satanisch gegnerischen Wesens gegen die Christokratie statt, und in Folge davon ein umfangreicher Rückfall, indem die neu empfangene Gnade nicht behauptet wird gegen die satanische Versuchung. Der ethisch nothwendige Eintritt der letztern geschieht nach dem allgemeinen Prüfungsgesetz, das § 17, 1. auseinander-

gesetzt ist.*) Es muß nach jener Universalbekehrung, wie nach den jetzigen Bekehrungen, dieselbe kritische Frage an die Begnadigten herantreten: wer in der Güte Gottes beharrt und sie unverlierbar sich aneignet, dadurch daß er die Prüfung besteht, oder wer sie verwahrlost und so nothwendig der Versuchung unterliegt? Dabei darf man nicht vergessen, daß theilweise durch Schrecken und Zwang herbeigeführte Unterwerfung vorangegangen war. — Sehen wir nun

3. **Wie der Herr sein Vollendungswerk abschließt.**

Den **Uebergang** in die Weltvollendung vermittelt ein **schlußgerichtlicher Scheidungsprozeß.**

a) Nachdem schon das Millennium vorbereitet und begründet worden ist durch einen Prozeß von Gerichten, die sich auch auf die gerade lebende Menschheit erstreckten, geht der Prozeß nun weiter, indem er den wieder in Activität getretenen Satan erfaßt, (der bislang bloß gebunden und niedergehalten war), sofort aber auf dieses ganze Erdsystem sich ausbreitet bis in die Todtenwelt, indem dieses durch das Vorangegangene noch nicht umgebildet ist. Apokal. 20, 9 ff. Es entwickelt sich nämlich in dieser Sterbestunde der heliocentrischen Welt eine unsern Himmel und die Erde durchdringende **Erschütterung**, wodurch ihr organischer Verband bis in die Grundfesten aufgelöst wird in einen chemischen Prozeß. Ebr. 1, 10—12. 12, 26 f. 2 Petr. 3, 10 f. vgl. Ps. 102,

---

*) Soll nicht der alte Weltzustand fortdauern, der immer neue Heimfall an Sünde und Tod, so muß ein Zustand der Vollkommenheit erreicht werden, wo kein Rückfall mehr naturmöglich ist, es muß Unfehlbarkeit herangebildet werden.

27. Jes. 13, 9 f. 13. 51, 6. 65, 16 f.*) Das Auflösungs- und Scheidungsmittel wird Feuer sein (2 Petr. 3, 7. 10. Jes. 66, 15 f.), aber nicht nur irdisches Feuer, sondern indem der Herr vom Himmel kommt in seiner und seiner Engel Doxa (vgl. Ebr. 1, 7. Ps. 104, 4), ergießt sich zugleich das Feuerelement der übersinnlichen Welt über die Erde herab, und es bildet sich so ein zugleich von geistiger Energie durchströmtes Feuer, daher es eben auch die geistige wie die körperliche Natur durchwirkt, die Personen wie die *ἐργα* der Menschen und der Erde. Apokal. 20, 9 *πυρ ἀπο του θεου ἐκ του οὐρανου*; vgl. Matth. 3 11 f. *πνευμα και πυρ* (in der Vollendungszeit vollenden sich diese Begriffe); Jes. 4, 4 „Geist des Gerichts und Brandes"; 2 Thess. 2, 8: *ἀναλωσει* (verzehren) *τῳ πνευματι του στοματος αὐτου*; 2 Thess. 1, 8. *ἐν πυρι φλογος ἐκδικησις*, vgl. auch 1 Kor. 3, 13.**) Dieser ganze geistig-physische Scheidungsprozeß hat die Bestimmung, eben durch seine Zersetzung

---

*) Zu dieser Welterschütterung gehören auch die Posaunen der Engel: Compressionen der Luft und Abstoß derselben mit schmetternden Erschütterungen. So werden in Verbindung mit Donnern und Blitzen am Sinai Posaunen erwähnt, also: elektrische Erschütterungen und Explosionen, ganz entsprechend dem Prozeß der Umbildung.

**) Nach dem, was über das Verhältniß von Geist und Leiblichkeit schon früher bemerkt wurde, bedarf die Verbindung von Geist und Feuer keine Rechtfertigung mehr. Ueberhaupt wird das Feuer als umfassendes Gerichtselement dargestellt, verzehrend für alles Unreine und Vergängliche und so theils läuternd für die, welche innerlich demselben abgesagt haben, aber doch noch mit Denken und Wirken in demselben gefangen geblieben sind, theils verzehrend für die, welche innerlich damit verwachsen sind, die sich damit identificirt haben. Mal. 3, 2 f. 1 Kor. 3, 13 ff. Jes. 66, 15 f. 24. vgl. 30, 33 f. Vgl. nach Mark. 9, 44—49: „Es muß Alles mit Feuer gesalzen werden." Matth. 25, 41.

und Ausscheidung des physisch und geistig Unbrauchbaren eine Läuterung und Neubildung des Erdsystems möglich zu machen für die pneumatisch-somatische Lebensstufe. 2 Petr. 3, 12 f. Hiebei ist das positive Neubildungs-Element aber ebenfalls gegeben in der pneumatisch-leiblichen Lichtenergie der Doxa des Herrn und seiner Gemeinde. Kol. 3, 4. 1 Kor. 15, 43. Röm. 8, 19—21. Eben diese Lichtenergie steigert sich auch in der Berührung mit der Finsterniß zur verderblichen Feuerwirkung. 2 Thess. 1, 8 f. Indem sich denn mit der das Erdsystem bis in seine Grundfesten durchdringenden Erschütterung und ihrem Scheidungsprozeß die neuschaffende Energie von oben verbindet, knüpft sich daran auch als Wirkung

α) eine Aufschließung der Todtenwelt für das Eindringen der neuen organisatorischen Kräfte, für eine Wiederbelebung aller Leiber, die nicht schon an der ersten Auferstehung Theil gehabt haben. Vgl. die unter 1. angeführten Stellen Joh. 5, 28 f. u. s. w. mit Apok. 20, 11—13: „Erde und Himmel flohen — und das Meer gab seine Todten, auch der Tod und der Hades," nämlich für eine Auferstehung. V. 5. Unter diesen Auferstehenden sind nun aber nicht bloß Ungerechte, sondern außer den Gerechten im allgemeinen Sinn auch diejenigen Gläubigen, die der Mangel an Beständigkeit und Lauterkeit des Glaubens und die dadurch versäumte geistige Reinheit und Reife von der ersten Auferstehung ausschloß. Vgl. Matth. 25, 1 ff. Apok. 20, 4 f. 12. Phil. 3, 11. Auch solche nämlich, die zwar den rechten Lebensgrund in Jesus Christus haben, können, wenn sie nicht in reiner Consequenz darauf fortbauen, nur durch das Feuergericht für ihre Person noch gerettet werden.

1 Kor. 3, 15 mit V. 12, vgl. noch Jud. 22 f., wo auch unterschieden ist zwischen solchen, die durch Barmherzigkeit, und zwischen solchen, die nur durch Furcht gerettet werden können, indem sie aus dem Feuer gerissen werden. Mit dieser allgemeinen Auferstehung tritt nun

β) das Schlußgericht ein über die schon verstorbenen Menschen, wie über die zur Zeit noch lebenden. Apok. 11, 18. 20, 12 f. vgl. ἡμερα κρισεως Matth. 10, 15. 11, 22. 24. 12, 36. 41 f. Act. 10, 42. 17, 31. 1 Petr. 4, 5. Daß dieses letzte Gericht noch auf der Erde vorgehe, ist nirgends gesagt. Nach Apokal. 20, 11 ist Erde und Himmel noch in unsteter Bewegung und noch nicht erneuert, nicht neu festgestellt. In ἐφυγεν liegt nicht der momentane Untergang, sondern die erst damit endigende Bewegung vom göttlichen Angesicht weg, das σαλευεσθαι (Ebr. 12, 26 f.), das mit einer μεταθεσις abschließt. Bei dieser Bewegung erscheint Apok. 20, 11 der Lichtthron, der strahlende Höhepunkt des centralen Lichtraumes im höhern Aether, und hier geht wohl das Gericht vor. Mit dem Schlußgericht vollzieht sich nun eine totale Scheidung der Guten und der Bösen, denn der Termin des Gerichts ist gewählt wie die Erntezeit, also so, daß Beides, das Gute und das Böse, seine volle Prüfungs- und Entwicklungszeit gehabt hat. Es wird entscheidend bei diesem Gericht in Rechnung genommen das thatsächliche Ergebniß des zurückgelegten Leibeslebens. 1 Kor. 3, 13 ff.: ἑκαστου το ἐργον φανερον γενησεται. Apok. 20, 12 κατα τα ἐργα. 22, 11 f. Denn die jetzt eintretende Ernte ist die Ernte der irdischen Saat (Gal. 6, 8) und alles dem Leibesleben Nachgefolgte, ob nun



- Weltgeschichte hier ve
während ihres Lebens von
an moralischen Mitteln,
positive Gesetz oder das G
die Nebeneinanderstellung d
Evangelium Jesu Christi.
25 vgl. Christl. Reden IV.
werden auch vom bloßen Na
vgl. m. Erklärung zu Röm.
Lebens schon mit dem Nat
Gesetz fundamental gebrochen
untreut hat, hat sich unfähig

---

*) Matth. 25, 31 ff. tritt ein
gericht. Die Stelle läßt den Herrn
1. als ein Hirt auftreten, der
nimmt, dagegen der Weltgerichtsact
Erde aus ihrem Standort und führt
vor. Bei Matthäus ist
2. im ganzen ...

Höhere, und es wird ihm dann auch das Gnadengut des Evangeliums in jener Welt so wenig als in dieser anvertraut. Vgl. außer Röm. 2, 12 noch Matth. 23, 13—15. 33. 25, 41 ff. 13, 4. 19 mit Luk. 8, 12: *ἵνα μὴ πιστεύσαντες σωθῶσιν*. 16, 10 f. Joh. 3, 20. 2 Kor. 4, 3 f. 2, 15 f. 1 Kor. 1, 18. Wer dagegen auf seinem natürlichen und gesetzlichen Standpunkt Gott fürchtete und recht that, machte sich eben damit im voraus perceptionsfähig für das Evangelium, und die göttliche Berufung, ob sie nun in der jetzigen Zeitperiode oder bei der Parusie (wie Matth. 8, 11. 25, 32—40 *δεῦτε*) an ihn kommt, bringt es nur zur Entscheidung. (Christl. Reden V. 37 betont Beck die Vorbereitung, durch welche die gehen, die die Parusie erleben, indem sie die Drangsale der letzten Zeit, Tage wie noch keine gewesen, das Erscheinen des Jesuszeichens am Himmel, das alle Völker mit dem äußersten Schrecken erfüllt, und das Hervortreten Christi selbst in seiner Majestät durchmachen.) Act. 10, 35 f. Joh. 3, 21. 8, 47. 18, 37. vgl. Christl. Reden V. Nr. 37 u. 12. Wo es aber an der vor Gott aufrichtigen und standhaften Pflege des Guten fehlt, auch nach empfangener Berufung durch das Evangelium, und das Glaubensleben sich nicht consolidirte, so daß ein Rückfall aus demselben stattfand,

4. Die Entscheidungsnorm bezieht sich nicht auf die Verwendung eines christlichen Besitzes, auf kein Glaubensverhalten, sondern auf das barmherzige Verhalten zu leidenden Menschen (Matth. 5, 7. „selig sind die Barmherzigen"), resultirend aus dem allgemein menschlichen Naturgesetz Matth. 7, 12.

5. Wie die vorhergehenden Acte, fällt also auch dieser mit dem Eintritt der Parusie Christi zusammen. In dieser vollzieht sich eine Periode von Gerichten, durch welche die Völker unter Christi Hirtenstab kommen. Ezech. 34, 11.

oder daß es sich nicht werkthätig bewährte, da ist mit dem von Gott bereits empfangenen Guten der Lohn dahin genommen, und das temporäre und partielle Gute des Menschen ist durch die überwiegende Uebelthat annullirt. Matth. 6, 1 ff. 2 Kor. 6, 1 ff. Ezech. 18, 24. 26: „Wenn der Gerechte sich wendet von seiner Gerechtigkeit und thut Böses und lebt wie ein Gottloser, sollte der leben? Aller seiner Gerechtigkeit soll nicht gedacht werden, sondern in seiner Uebertretung und Sünde, die er gethan hat, soll er sterben.“ Umgekehrt aber auch V. 21: „Wo sich der Ungerechte bekehrt vom Ganzen seiner Sünde (radical) und thut recht und wohl: so soll er leben und nicht sterben und aller seiner Uebertretung soll nicht gedacht werden — er soll leben nach der Gerechtigkeit, die er thut,“ — das gethane Gute kommt in Rechnung, während das Böse nicht angerechnet, sondern vergeben wird. Vgl. Hiob 33, 26. Röm. 2, 7. 10.

Von der allgemeinen Regel, daß die Werke im Gericht die entscheidende Norm bilden, begründet am wenigsten der christliche Glaube eine Ausnahme, denn die Bestimmung und Energie des Glaubens geht eben auf die Werke. Matth. 7, 20 ff. Eph. 2, 8—10. Der Glaube ist das stetige Organ für den Empfang der Gnade, welche durch ihre erlösende und lebendig machende Kraft die Heiligung ermöglicht; der Glaube ist eben daher die Seligkeitsbedingung nicht mit Ausschluß der aus ihm zu entwickelnden Werke, vielmehr mit Einschluß derselben, und die guten Werke sind Norm der Seligkeit nicht mit Ausschluß des Glaubens, vielmehr als Frucht davon; dieses Alles, weil die Gnade im Glauben nicht als bloße Vergebung wirkt,

sondern zugleich als Gabe, als sittliche Erlösung und Neuschöpfung. S. oben S. 602 f. 644 ff.. Sogenannte Glaubensgerechte und Lebensgerechte lassen sich daher nicht scheiden bei Menschen, welche in dieser Welt einen Lauf zurückgelegt haben. Der Glaube empfängt und schließt den Samen des Guten in sich, wird damit als sittliches Lebensprincip gesetzt; die Werke sind des Samens Frucht und bei der Ernte gilt es die Frucht, darum heißt es nie: nach dem Glauben wird gerichtet, sondern immer: nach den Werken. Dabei ist es aber dem biblischen Standpunkt überhaupt eigen, die Werke niemals als causa meritoria der Seligkeit zu fassen; causa meritoria ist für alle Menschen, für die Anfänger im Guten wie für die Fortgeschrittenen, die in Christo rechtlich vollzogene Weltversöhnung, kraft welcher Gott den Guten oder Bekehrten einerseits ihre Sünden außer Rechnung läßt, andrerseits ihnen ihr Gutes anrechnet nach der Schätzung der Gnade, d. h. so, daß er eben über Verdienst vergilt. Ferner gehört es zu dem biblischen Standpunkt, die Werke nicht als bloße Aeußerlichkeit aufzufassen, nicht bloß als Werke der Hand oder des Mundes, — dies ist Menschengericht, nicht Gottesgericht —, sondern sie zu fassen als Werk des Menschen, als Erzeugniß und Ausdruck des persönlichen Wesens und ebendaher in ihrem organischen Zusammenhang mit dem Herzen („der Herr sieht das Herz an"), dem Mittelpunkt des persönlichen Lebens, sonach auch nicht in ihrer Vereinzeltheit, sondern in ihrer concentrirten Einheit und in ihrer ethischen Bedingtheit durch das innerste Wesen des Menschen als Ausdruck des Gesammtcharakters. Dies zeigen alle die Stellen, welche aus dem Herzen das Thun

und Reden ableiten, wie Matth. 12, 32—37. 15, 18 ff. Luk. 6, 45 mit V. 1. f. Der Offenbarungstag des Herrn hat ohne dies, wie wir sahen, gerade die Heraussetzung des innern Wesens in die Erscheinung zur Aufgabe, und so wird auch das vergeltende Schlußgericht dargestellt als die Enthüllung des Verborgenen, des innern, realen Wesens im Menschen und in seinem Werk. Röm. 2, 16 mit V. 6. 1 Kor. 4, 5 mit V. 2 und 3, 8. 13. Pred. 12, 14. Bei den schimmerndsten Außenthaten, selbst im Namen des Herrn, wird der Thäter von jener centralen Enthüllung aus behandelt als *ἐργαζομενος την ἀνομιαν*. Matth. 7, 20—23. Es handelt sich also bei Heiden, Juden und Christen um den bewiesenen thätigen Gehorsam gegen das auf der jeweiligen Stufe erkennbare und vollziehbare Gesetz Gottes. Die ganze Reihe der thatsächlichen sittlichen Entwicklung des Menschen ist es, die im Schlußgericht bis in ihren innersten Ursprung und geheimsten Wesensgrund (Röm. 2, 16. 1 Kor. 4, 5) zur Erscheinung kommt als entscheidender Maßstab über das Schicksal des Menschen. Weiteres vgl. auch Heß, Kern der Lehre vom Reich Gottes S. 365—375.

Was nun

b) die an dieses Gericht sich anknüpfende **Entscheidung** betrifft, so ist sie gemäß dem Charakter der Vollendungsepoche eine vollendende, eine für immer abschließende, eine unveränderliche. Ebr. 6, 2 *κριμα αἰωνιον*.

Fassen wir

α) die biblischen Bezeichnungen ins Auge. *αἰωνιος* ist mit *κρισις, κολασις* ebenso verbunden, wie mit *ζωη*. Matth.

25, 41. 46. Mark. 3, 29. 9, 43 ff. 2 Thess. 1, 9. Jud. V. 7 mit 21. Vgl. Christl. Reden V. Nr. 37.*) Die Wortbedeutung von *αἰωνιος* ist die Negation des *τελος*, wie Luk. 1, 33 einander parallel stehen: *εἰς τους αἰωνας* und *οὐκ ἐσται τελος*. *αἰωνιος* kann sich allerdings auch auf eine endlose Dauer innerhalb eines gewissen Zeitraumes beziehen, allein es ist die gegenständliche Beziehung, die Beziehung auf relative oder absolute Verhältnisse, was die relative oder absolute Bedeutung bestimmt. So macht es namentlich einen Unterschied, ob der als *αἰωνιος* bezeichnete Gegenstand in den *αἰων οὑτος* oder *μελλων* fällt, in die Zeit und Sphäre von *τα βλεπομενα* oder *τα μη βλεπομενα*. 2 Kor. 4, 18. Sodann ist es die Verbindung, die in Betracht kommt; Matth. 25, 41. 46 fordert die Verbindung von *ζωη* und *κολασις* mit demselben Prädicat *αἰωνιος* bei den nebeneinander gestellten Subjecten und Zuständen auch den gleichen Sinn. Dasselbe Prädicat *αἰωνιος* auf der einen Seite bei *ζωη* in absolutem Sinn zu nehmen, auf der andern Seite bei *κολασις* in nicht absolutem Sinn, also in Einem Satz und Richterspruch einem und demselben Wort die entgegengesetzte Bedeutung von „endlich“ und „unendlich“ zu unterlegen, ist eine Willkür, die allem Sprachgebrauch und allen natürlichen Denkgesetzen widerspricht. Wenn ein menschlicher Richter in demselben Richterspruch den Einen ewige Verbannung zuerkennt, den Andern ewiges Bürgerrecht, wer wird und darf dann das Bürgerrecht, eben weil es ein ewiges

*) Bei der Erörterung der auf göttlichen Gesetzen ruhenden Rechtsentscheidung darf der Theologe nicht von Gefühlen sich bestimmen lassen — thut dies der Jurist in seiner Sphäre, so vergreift er sich an menschlichen Gesetzen, der Theologe an göttlichen Gesetzen.

heißt, für unveränderlich fortdauernd erklären, dagegen die Verbannung, trotzdem daß sie in der gleichen Sentenz ebenfalls eine ewige heißt, für etwas wieder Aufzuhebendes? Nun kommt aber noch dazu, daß mit dem Endgericht eben das Unsichtbare in Wirksamkeit tritt, und für das Unsichtbare gilt nach 2 Kor. 4, 18 als unterscheidendes Moment das Prädicat *αἰωνιον* gerade im Gegensatz zu *προσκαιρον*, zum zeitlich Beschränkten. Also der über Lohn und Strafe entscheidende Richterspruch gehört eben dem Zeitpunkt an, wo das Zeitliche aufhört, das dem Sichtbaren zukommt, und das Unveränderliche eintritt, das dem Unsichtbaren zukommt. Ferner während das Leben meist nur einfach als *αἰωνιος* bezeichnet wird, wird gerade der Strafzustand namentlich in Bezug auf seine Zeitdauer oft noch mit verstärkenden und umschreibenden Ausdrücken namhaft gemacht, so *ἀϊδιος*, *αἰωνες αἰωνων*, *πυρ ἀσβεστον*, nebst den erklärenden Zusätzen *οὐ τελευτα*, *οὐ σβεννυται*, *οὐκ ἐχει ἀφεσιν εἰς τον αἰωνα*. Mark. 9, 44—48. 3, 29. Matth. 3, 12. 18, 8 f. 25, 41. 26, 24. 1 Kor. 6, 9 f. Gal. 5, 20 f. Eph. 5, 5 f. 2 Theff. 1, 9. Jud. 6 f. Apokal. 14, 10 f. 19, 3. 20, 10. 14 f. Wenn man bei Mark. 9, 48 die Deutung sich erlaubt, daß die Fortdauer von Wurm und Feuer nur auf den Ort, die *γεεννα του πυρος* V. 8 sich beziehe, nicht aber auf die betreffenden Personen, so würde also das fortdauernde Feuer der *γεεννα*, ohne die damit bedrohten Personen, in Ewigkeit als müßiges Spectakelstück ohne Inhalt figuriren; ausdrücklich aber weist auch das beim Wurm stehende *αὐτων* auf ein dauerndes Leiden der Personen, und Mark. 3, 29 (*οὐκ ἐχει ἀφεσιν εἰς τον αἰωνα, ἀλλ'*

ἐνοχος ἐστιν αἰωνιου κρισεως) die Person selber einer αἰωνιος κρισις verhaftet, so daß sie, die Person, οὐκ ἐχει ἀφεσιν, keine Loslassung hat εἰς τον αἰωνα. Es genügt also auch nicht zu sagen: es werde dem Ort der Gehenna nie an strafleidenden Personen fehlen, aber daraus folge nicht, daß Jeder, der einmal da sei, ewig darin bleiben werde. Von den in der Gehenna Befindlichen heißt es im Allgemeinen: „ihr Wurm stirbt nicht", von dem den Geist lästernden Individuum: „er erhält keine Loslassung." Will man aber V. 8 das Präsens οὐ τελευτα, οὐ σβεννυται auf die Gegenwart beschränken mit Ausschließung der Zukunft, so müßte auch der Besitz des ewigen Lebens auf die Gegenwart beschränkt sein, wenn es z. B. Joh. 3, 36 vom Gläubigen heißt: ἐχει ζωην αἰωνιον, während dann daneben gerade das dem Ungläubigen zugesprochene Bleiben des Zorns dahin erklärt wird, daß er das Leben nicht sehen **wird** (οὐκ ὀψεται ζωην), also ein Bleiben in die Zukunft hinein, und 2 Kor. 5, 1 steht das Präsens von dem zukünftigen ewigen Besitz. Es wird weiter behauptet, der von den Strafen gebrauchte Ausdruck εἰς τους αἰωνας των αἰωνων involvire eine unbestimmte Reihe von Zeiträumen, die einander ablösen, keineswegs aber eine Unendlichkeit des darin gesetzten Zustandes. Bei dieser Behauptung wären die zusammengestellten Aeonen als einander entgegengesetzt zu denken, so daß unselige Zeiten in selige übergehen. Indem aber die Aeonen unter den Einen Begriff der Strafe subsumirt werden, werden sie eben als gleichartiges Ganzes gedacht, nicht im Gegensatz zu einander. Strafe ist der solche Aeonen stetig erfüllende Charakter, ohne zu wechseln und zu enden, sonst müßte auch bei Christus durch den Aus-

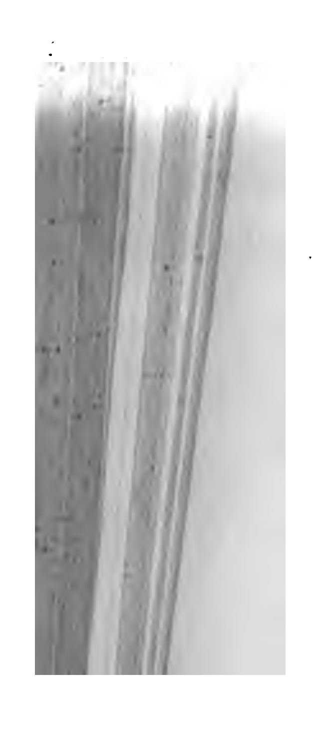
druck *ζων ειμι εις τους αιωνας των αιωνων* Apok. 1, 18 ein Wechsel von Lebens- und Sterbenszeiten, eine Endlichkeit seines Lebens ausgedrückt sein, vgl. auch *βασιλευειν εις τους αιωνας των αιωνων* bei den Neu-Jerusalemiten Apok. 22, 5. Auch wird dieselbe Verbindung *εις τους αιωνας κ. τ. λ.* von Gott selbst gebraucht, wo gerade seine von keinem Zeitwechsel berührte Unveränderlichkeit dem Veränderlichen, seine Unendlichkeit dem Endlichen gegenüber gestellt wird. Und auch angenommen, es müßte bei den Strafen Apok. 14, 11. 19, 3. 20, 10 nach richtiger Kritik ohne Artikel gelesen werden *εις αιωνας αιωνων*, was übrigens nicht einmal erwiesen ist, mit Artikel finde es sich nur bei Gott, so heißt es andrerseits vom seligen Leben öfters nur ganz einfach in der Einzahl *εις τον αιωνα* (Joh. 4, 14. 6, 51. 58), was doch eher vielen Aeonen gegenüber nur auf einen bestimmten Einzel-Aeon beziehbar wäre. Soll aber *εις τον αιωνα* beim Leben mehr besagen, als *εις αιωνας αιωνων* bei der Strafe, soll es gerade den absoluten Aeon bezeichnen, nun so ist ihm gleicherweise ein *θανατος εις τον αιωνα* zur Seite gestellt (Joh. 8, 51 f. 10, 28. 11, 26 mit V. 25, und oben Mark. 3, 29 *οὐκ ἐστιν ἀφεσις εις τον αιωνα*), ja bei der dem Herrn eigenen göttlichen *δοξα*, die sonst als *δοξα εις τους αιωνας των αιωνων* bezeichnet wird (Phil. 4, 20. 1 Tim. 1, 17 mit Röm. 16, 27), wird sogar die ganz artikellose Einzahl *εις ἡμεραν αιωνος* dem *νυν* gegenübergestellt (2 Petr. 3, 18), was in Verbindung mit der Strafe gewiß für die Endlichkeit derselben ausgebeutet würde. Vgl. auch Act. 15, 18 das vom göttlichen Wissen Gesagte: *γνωστον ἀπ' αιωνος*. Die Annahme einer bloß beschränkten Dauer für die mit dem

Schlußgericht eintretende Strafe widerspricht sonach schon direct den bestimmtesten Bezeichnungen der Schrift.

Zur Aushilfe statuirt man nun

β) eine hypothetische Ewigkeit der Strafe, eine nur bis zur Besserung geltende Unerläßlichkeit der Strafe, wobei dann die Besserung im Allgemeinen als irgendwann auch nach der End-Entscheidung möglich gedacht wird; auch wird bei den Gebesserten wohl noch eine relative Ewigkeit der Strafe angenommen, d. h. eine fortdauernde ewige Nachwirkung, wonach auch nach der Bekehrung der glückliche Zustand immer noch theilweise modificirt wird: dann verwandelt sich aber Verdammniß jedenfalls nicht in Seligkeit, denn Beides sind einander ausschließende Gegensätze, und von einem Mittelzustand zwischen Verdammniß und Seligkeit weiß die Schrift nach dem Weltgericht nichts. Außerdem aber, indem der Abschluß als Ernte bezeichnet wird, erhellt einmal, daß die Zeit der Entwicklung, also auch der Bekehrung abgelaufen ist, dann, daß, was als Unkraut in die Ernte kommt und als solches eben behandelt wird und werden muß, nicht nachträglich noch ein gesegneter Weizen wird. Und wenn der Ungerechte sich noch soll bessern können, so muß auch der Gerechte noch fallen können; das Gute wie das Böse ist dann noch nicht ausgereift, eine δικαιοκρισια ist noch nicht möglich.*) Es fehlt überhaupt bei der ganzen einseitigen Polemik gegen die Ewigkeit der Endentscheidung in Bezug auf Strafe an dem Hauptbegriff, welchen die Schrift für die Erfüllungszeit als den charakteristischen geltend macht, am Begriff des

*) Man bringt es also mit dergleichen Auffassungen gerade soweit, daß Gott als der erscheint, der vor der Zeit richtete.



absoluten Ewigkeit der
gegenwärtigen unvollend
wo eben das Ende noch
Welt zu einer bloßen For
Welt. Dagegen in der
der specifische Unterschied
Aeon, daß der gegenwärtig
lichen, des Veränderlichen,
und so auch der ihm ange
Unbeweglichen, des Unv
die Entwicklung abschließt zu
Reden VI. Sammlung. N
Schlußpunkt des jetzigen Aeon
punkt ausgeht, das ist eben d
liche. Ebr. 12, 26 ff. Indem
welt eintritt, tritt die ewige
Leben oder Tod; es bricht das
der Hades, die ...

nicht ein einziger Ausspruch in der ganzen heiligen Schrift, der dies mit directen, bestimmten Worten sagte, während doch die ewige Strafdauer alttestamentliche Ueberlieferung ist, und ein allen jüdischen Secten gemeinsamer Begriff war. Wie kann und darf da eine Offenbarung, welche gerade das Gnadengeheimniß der Ewigkeit aus seiner Verborgenheit darzustellen behauptet, eine Sprache reden, welche die allgemein geltende falsche Anschauung bestärkt. Abgesehen davon aber werden Stellen, wie Röm. 11, 25 f. (*πας Ἰσραηλ σωθησεται*), Act. 3, 21 (*χρονοι ἀποκαταστασεως παντων*), vgl. V. 20, Matth. 19, 28 (*παλιγγενεσια*) fälschlich auf den absoluten Zustand der Ewigkeit bezogen, während sie, wie schon gezeigt wurde, auf die vorangehende Reichsperiode der Parusie Christi gehen, auf das Millennium, in welchem noch das Prüfungs- und Bewährungsgesetz Geltung hat. Andere Stellen, wie Matth. 5, 25. Luk. 12, 58 f. mit der Zeitbegrenzung *ἑως, ἑως οὗ* gehen nicht auf die *ἀπωλεια* der Gehenna, sondern wie es dort ausdrücklich heißt, auf die *φυλακη*; diese aber ist das zeitliche Hadesgericht (vgl. 1 Petr. 3, 19 f.), das dem in die Gehenna verweisenden Endgericht vorangeht, und dabei handelt es sich in diesen Stellen um die Abbüßung einer bestimmten endlichen Schuld gegen einen menschlichen Kläger, nicht um das ganze Sündenresultat eines vollendeten Menschenlebens, wie es in der Beziehung zu Gott und Ewigkeit seinen Cardinalpunkt hat. Die Stelle 1 Kor. 15, 25 ff. (vgl. Wörner: Der Erstling der Entschlafenen. 1864.) redet allerdings V. 28 von dem Endresultat, wo Gott das Ganze ist (*τα παντα*) in allem Einzelnen (*ἐν πασιν*), wo also das göttliche Leben Alles erfüllt. S. unten.

Daß Gott τα παντα ἐν πασιν ist, hat V. 28 zur Voraussetzung die Unterwerfung des All's unter Christus, und was speciell die Unterwerfung seiner Feinde betrifft, so erfolgt diese nach V. 25. dadurch, daß die Feinde unter seine Füße gelegt werden, keineswegs durch eine endliche Bekehrung und Beseligung derselben. Das Legen unter die Füße ist ein niedertretender Gewaltact, nicht ein Gnaden- oder freiwilliger Bekehrungsact, und das Liegen unter den Füßen ist doch kein Zustand der Seligkeit. Vgl. dazu, über das Schicksal der unterworfenen Feinde, Luk. 19, 27: „erwürget sie vor mir," Matth. 21, 44 „zermalmen" 2 Theff. 1, 8 f. 2, 8. Selbst wenn diese Feinde zum Bekennen der göttlichen Herrscherwürde gebracht werden (Phil. 2, 10 f. mit Röm. 14, 11), so involvirt dies so wenig ein seliges Bekenntniß, als dies bei den Dämonen der Fall ist, die Christum oder nach Jak. 2, 19 Gott mit Zittern bekennen. Vgl. auch die Bekenntnisse Matth. 7, 21 ff. Luk. 13, 25 ff. Die Lobpreisung Apokal. 5, 13 bezieht sich auf die gegenwärtige Weltverfassung, daher noch die Bezeichnung „unter der Erde (= Hades), und Meer," was Beides nach dem Weltgericht nicht mehr ist. Es ist der allgemeine Schöpfungspsalm, den Johannes im Geist heraus hört aus dem All als Werk Gottes, wie Paulus umgekehrt Röm. 8, 19—22 das Harren und Sehnen in πασα ἡ κτισις vernimmt. Andere Aussprüche, die herbeigezogen werden, stellen summarisch eine neue Ordnung der Dinge in ihrer vollendeten Spitze dar, so Eph. 1, 10, ohne aber den Modus, wie dies erreicht wird, oder den Prozeß näher zu bestimmen. Das Wie ergänzt sich für Kenner der Schrift von selbst sowohl aus den alttestament-

lichen als den neutestamentlichen Aussprüchen über die Ausschließung der Gottlosen und Ungerechten, aber auch schon aus dem Epheserbrief selbst 5, 5 f., wo die Negation auch auf das dem Reich Christi nach 1 Kor. 15, 25 ff. nachfolgende Reich Gottes ausgedehnt wird, wo Gott eben *τα παντα ἐν πασιν* ist. Solche abgekürzte Bestimmungen über das Endresultat schließen also den einstigen absoluten Ausscheidungsact der Bösen und des Bösen nicht aus, sondern setzen ihn voraus. Spricht nun auch sonst, wie Joh. 3, 16 f., die Schrift von einer Allgemeinheit der Erlösungsgnade, so bezieht sich dies auf die göttliche Bestimmung und Anerbietung der Gnade, nicht aber auf ihre endliche Wirkung bei allen Subjecten, die ethisch bedingt ist; daher mit Rücksicht auf die subjective Wirkung der Herr selbst sich nur als *λυτρον ἀντι πολλων* bezeichnet Matth. 20, 28, während *παντων* an anderen Stellen die objective göttliche Gnadenbestimmung bezeichnet.

Wenn es aber 1 Kor. 15, 26 vom Tod heißt *καταργειται*, so bezieht sich dies auf den gegenwärtigen, von Adam ausgehenden physischen Tod V. 21. und mit *καταργειται* ist die Aufhebung seiner Macht ausgesprochen eben innerhalb des neuen Gottesreichs, von welchem der Apostel dort redet, und diesem gehören, wie nach 1 Kor. 6, 9 f. alle Christen wissen, Ungerechte nicht an. Ist aber im neuen Gottesreich der Tod außer Wirkung gesetzt, so tritt dagegen außerhalb desselben für die Ungerechten an die Stelle des früheren physischen Todes nun der zweite Tod im Feuerpfuhl der Gehenna. Apok. 20, 14 f. 21, 8. 22, 15.

Der falschen, verallgemeinernden Deutung von Apok.

21, 24 steht schon V. 27, sowie Cap. 22, 15 neben V. 14 gegenüber. Auch wird nicht nur das Böse gerichtet, sondern namentlich die Bösen, durch deren Schuld ja das Böse vorhanden ist. Matth. 13, 41. Endlich 1 Kor. 15, 22 geht *παντες ζωοποιηθησονται* so wenig auf die ewige Seligkeit, als dies V. 36 bei dem *ζωοποιεισθαι* des Samenkorns der Fall ist, wo damit die V. 35 erwähnte Auferstehung der Todten erläutert wird. So auch in V. 22 selbst bildet der Satz: „In Christo werden sie alle lebendig gemacht werden" den unmittelbaren Gegensatz zu dem voranstehenden: „In Adam sterben sie Alle." Auf die allgemeine Leibesauferstehung als Gegensatz zum allgemeinen Leibessterben bezieht sich also das Wort: „sie werden alle lebendig gemacht werden V. 22, nicht auf die ewige Seligkeit; und eben als allgemeine, durch einen Menschen vermittelte Auferstehung wird das *ζωοποιεισθαι* V. 23 f. zerlegt eben von der Auferstehung Christi aus als *ἀπαρχη*. Vgl. V. 21. Für den Gebrauch von *ζωοποιειν* in Bezug auf leibliche Belebung vgl. Röm. 4, 17. 8, 11. 1 Tim. 6, 13. Was dann noch den Beisatz *ἐν τῳ Χριστῳ* bei *ζωοποιηθησονται* betrifft, so ist dies durch *ὥσπερ — οὕτως και* in Parallele gesetzt mit *ἐν τῳ Ἀδαμ* bei *ἀποθνησκουσιν*. Es bezeichnet also *ἐν τῳ Χριστῳ* gleich dem parallelen *ἐν τῳ Ἀδαμ* eben die organische Gattungsverbindung mit Christus, nicht die durch Bekehrung und Glauben vermittelte. Vgl. oben S. 632. In gleichem Sinn ist auch von einem Geschaffensein des All's in Christo und von einem fortwährenden Bestehen in Christo die Rede Kol. 1, 16 f., ja von einem allgemein-menschlichen Leben und Weben in Gott Act. 17, 28, ohne daß damit eine Seligkeit in Gott oder in

Christo gemeint ist. Ueber die Stellen Matth. 12, 32; Ebr. 6, 4 ff. s. das Nähere in m. Ethik. Vgl. auch de Valenti, Eschatologie.*)

δ) Wie rechtfertigt sich nun aber die Absolutheit des Endgerichts gegenüber dem biblischen Begriff von Gott und Welt? Die biblische Idee des absolut entscheidenden Gerichts ruht eben darauf, daß vorher schon alle Wege und Mittel der göttlichen Gnade wie der göttlichen Gerichte, sofern die letztern nur züchtigen, noch nicht vergelten, angewandt und erschöpft sind (vgl. Christl. Reden VI. 37.), und daß das Böse eben dadurch als unversöhnlich

*) Zum Schluß will ich noch eine mir brieflich vorgebrachte Instanz erwähnen, die der mystischen Richtung sich anschließt. Es wird geltend gemacht, zur Erkenntniß der Wiederbringung genüge nicht der bloße Wortverstand, sondern der vom hl. Geist erleuchtete Verstand, und dies soll dadurch erläutert werden, daß der Apostel Paulus das Ende des Gesetzes aus dem Alten Testament beweise, während er nach dem gewöhnlichen Wortverstand keinen klaren Ausspruch dafür vorbringen könnte, vielmehr ihm starke Sprüche des Alten Testaments, ja des Herrn selber (Matth. 5, 18) entgegenständen. Erfolgt denn aber die Aufhebung des Gesetzes im Sinne des Apostels durch wirkliche Außerkraftsetzung des Gesetzes, daß es in seinem Inhalt aufgehoben ist, wie dies mit der Strafe bei der Wiederbringungslehre der Fall ist? Folgt aus dieser Vergleichung nicht gerade das: so wenig die Aufhebung des Gesetzes im Christenthum erfolgt durch eine Umsetzung seines sittlichen Inhalts ins Gegentheil oder durch eine wirkliche Annullirung desselben, so wenig erfolgt eine Aufhebung der Strafe im Christenthum durch ihre Annullirung oder Umsetzung in Seligkeit, sondern gerade die Verschärfung und volle Durchführung der Gesetzesstrafe durch das Zeitliche hindurch ins Ewige, — dies bringt das Christenthum, wie der sittliche Gesetzesinhalt aus seinem bloß zeitlich-relativen Gepräge in das absolut ewige ausgebildet wird. Eine Deutung des Wortverstandes, die denselben der Sache nach annullirt, wie die Deutung bei den Strafen, ist also nicht neutestamentliche Geistesauslegung, sondern ist ἰδια ἐπιλυσις. 2 Petr. 1, 20 f.

und unverbesserlich herausgestellt ist, ehe es von der unveränderlichen Strafbestimmung getroffen wird. In letzterer tritt dann nicht die bloße Macht hervor, sondern die göttliche Gerechtigkeit, und zwar tritt dieselbe nun in ihre Vollendung oder absolute Offenbarung nach ihren beiden Seiten als positive oder organisatorische Gerechtigkeit, sowie als negative, verurtheilende Gerechtigkeit. Daß damit nicht in Gott selber ein Dualismus verlegt wird, dies ist schon dargelegt S. 574 ff. wo die ethische Einheit, die Liebe und Zorn in dem Begriff der Heiligkeit haben, auseinandergesetzt wurde. Und im Verhältniß zur Welt ist statt dem Dualismus die einheitliche Duplicität ausgesprochen eben im Begriff der Gerechtigkeit. Gemäß demselben muß das Böse wie das Gute seine rechtlich begründete Entwicklung haben, aber auch sein rechtlich bestimmtes Endziel, wenn nicht an die Stelle des ethisch freien Wesens in Gott und Menschen und an die Stelle ethischer Gesetze ein bloßer unfreier naturgesetzlicher Prozeß gesetzt werden soll, oder ein absoluter göttlicher Machtact. Dabei ist nicht zu übersehen: der Mensch ist nach der ganzen Schriftanschauung Selbstzweck nicht in isolirtem Fürsichsein, nicht als vereinzeltes Individuum, sondern nur als selbständiges Glied eines Ganzen von selbständigen Wesen, das, wie es von Gott kommt, so für Gott bestimmt ist. Röm. 11, 36. Jeder Einzelne ist so mit seinem Selbstzweck einem göttlichen Weltzweck eingefügt, dem er selbstthätig zu dienen und sich zu assimiliren bestimmt ist, und so zeigt es sich auch in der realen Welt. Der göttliche Weltzweck ist daher keineswegs bloß die Seligkeit einer Anzahl von Individuen, sondern die Realisirung einer göttlichen d. h. von

Gott erfüllten Welt, ein vollkommenes Reich Gottes, und der einzig dem Begriff des Göttlichen entsprechende Weg dazu ist der der freien Entwicklung des Einzelnen und des Ganzen unter einer Leitung Gottes, in der sich Liebe und Gerechtigkeit pädagogisch entfaltet. Der gerechte Abschluß ist eben der, daß sich nach Vollendung des Erziehungsganges am gebliebenen Bösen eben die dasselbe aufhebende, negirende Gerechtigkeit heraussetzt, wie am herangezogenen Guten die dasselbe vollendende, organisirende Gerechtigkeit. An den böse bleibenden Einzelwesen ist nun allerdings der göttliche Zweck nicht erreicht, weil er eben von der freien Selbstbestimmung sich abhängig macht, und diese individuelle Vereitlung des göttlichen Zwecks an sich selbst begründet eben die individuelle Verschuldung und Verdammniß. Dagegen trotz dieser individuellen Vereitlung ist der göttliche Weltzweck als solcher glorreich erreicht, indem durch die rechtlich vollzogene Ausscheidung dieser Einzelwesen aus dem Weltverband eben die in Gott vollendete Welt realisirt wird, eine Welt der Heiligkeit und Seligkeit. Die Weltentwicklung geht damit rein auf im göttlichen Weltzweck, indem gemäß demselben dem Bösen einerseits das Werden, das Entstehen nicht zu versagen war, damit das frei zu entwickelnde Gute werden könne, andrerseits eben um dessen willen dem Bösen das Bestehen weder zu Theil werden soll noch kann. Sagt man aber, gerade der Gerechtigkeit widerspreche es, endliche, zeitliche Sünden mit unendlichen, ewigen Strafen zu belegen, so würde das Gleiche gelten von der Belohnung des endlich Guten mit ewigem Gut. Die Ewigkeit wird nicht besonders und willkürlich gerade nur der Strafe angehängt, sondern die Welt

im Ganzen ist auf die Ewigkeit angelegt, auf Continuität der Entwicklung, und das Endresultat, welches daraus sich ergiebt für Gutes und Böses, ist eben daher ein ewiges Resultat. Im Bösen und im Guten ist, wie in der ganzen Weltbeschaffenheit, die Beziehung zur Ewigkeit eben schon im Zeitlichen gesetzt, und namentlich den Menschen ist die Beziehung zu Gott, zu dem Unendlichen und zur Ewigkeit ins Herz gepflanzt als Grundbewußtsein, als Gewissen. Dieses subsumirt eben das vereinzelte Thun des Einzelnen unter ein ewig giltiges, allgemeines Gesetz der Wahrheit und Gerechtigkeit, und soll für das Böse und Gute eine über Zeit und Menschen hinausreichende Vergeltung zum Bewußtsein bringen. Dazu kommt aber, daß der ewigen Entscheidung noch vorangeht die ganze Reihe der mit dem Gewissen correspondirenden besonderen göttlichen Bezeugungen in Natur und Geschichte, namentlich auch in der Offenbarungsgeschichte, im Kleinen und Großen in steigendem Maß. Dadurch sollen die Menschen in ihrem nur das Zeitliche fixirenden Sinn immer wieder aufgerüttelt werden, in die Grundbeziehungen zu Gott und Ewigkeit hineingerückt und den entscheidenden Grundfragen gegenüber gestellt werden. Dabei kommt, wie schon bemerkt, noch zur Erwägung, daß nur solche Wesen verloren gehen, welche in einem unverbesserlichen Leichtsinn und Starrsinn ihren bösen Neigungen, ihren egoistischen Trieben die Rücksichten auf Menschen und Gott geopfert haben, Wahrheit und Recht verdreht und geschändet, Uebel und Unglück aller Art verbreitet, das Gute und die Guten mißhandelt haben; solche Wesen sind für das ethische Urtheil, wie es namentlich die Schrift entwickelt, keineswegs bemit-

leidenswerthe, sondern verabscheuungswerthe Wesen, zumal sie trotz ihrem Bösen unter der göttlichen Langmuth und Güte reichlich ihr Gutes dahingenommen; sie haben genossen, was ihre Lust war, und gegen den zeitlichen Genuß haben sie den ewigen für Spott geachtet. Sagt man aber, auch in der Sünderwelt sei doch jede Seele vor Gott werth geachtet, so ist dies den entarteten Seelen gegenüber Gnade, und die Folge davon ist eben der ganze Gnadenreichthum, wie er in Christo der Welt dargeboten wird; die gerechte Folge der Verwerfung dieses Gnadenreichthums ist aber eben die Aufhebung der Gnade, und die Reaction der Gerechtigkeit. Erwägt man vollends noch, daß gerade die leichtsinnige, gedankenlose Menge unschwer dahin zu bringen ist, an eine allgemeine Begnadigung zu glauben, daß sie in natürlicher Consequenz eine ewige Verdammniß perhorrescirt, so ist dies für jeden, welcher die Natur der Wahrheit und des Irrthums, des Geistes und des Fleisches kennt, ein Zeichen, auf welchem Boden solcher plausible Aller-Welts-Glaube wurzelt. Wie aber einerseits das Entstehen und Entwickeln des Bösen, andrerseits die Ausscheidung desselben in seiner persönlichen und sächlichen Form consequent zusammenhängt mit dem ursprünglichen Verhältniß Gottes zur Welt und mit der Versöhnung, wurde bereits ausführlich behandelt in § 17. 21. und 24. Vgl. noch von der Gröben, Liebe zur Wahrheit. Stuttgart. 1850. S. 402 f.

Es ist noch übrig

c) den Strafzustand selbst genauer zu bestimmen. Er wird bezeichnet als ἀπωλεια (Matth. 7, 13), im Gegensatz zum Leben, ebenso Joh. 17, 12. vgl. V. 2. Phil.

1, 28 (*ἀπωλεια* Gegensatz zur *σωτηρια*). 3, 19. 1 Tim. 6, 9. 2 Petri 2, 3. 3, 7. Apok. 17, 8. 11 mit 20, 10. Auch *ὀλεθρος αἰωνιος* 2 Thess. 1, 9. In dem Wort *ἀπωλεια*, wenn wir Act. 25, 16 vergleichen, wo es von einem zum Tod Verurtheilten gebraucht wird, ist nicht absolute Vernichtung ausgedrückt, wohl aber die Aufhebung der bisherigen Daseinsform. Daher wird für den Strafzustand nach dem Schlußgericht auch noch die Bezeichnung *θανατος* gebraucht, jedoch in der Apokal. 21, 8 vgl. mit 20, 14 genauer als *δευτερος θανατος* bezeichnet. Der Tod ist dann nämlich nicht mehr bloß wie jetzt eine Aufhebung der leiblichen Daseinsform, sondern wie Matth. 10, 28. (vgl. Luk. 12, 4 f.) eben im Gegensatz zum *ἀποκτεινειν το σωμα* es genauer bestimmt, eine über Seele und Leib ergehende Tödtung in der *γεεννα*. Die künftige *ἀπωλεια* bildet denn auch nicht den Gegensatz zu *ζωη* im Allgemeinen, daß darunter eine völlige Annullirung zu verstehen wäre, sondern bestimmter zur *ζωη αἰωνιος*, diese ist damit negirt, nicht aber die Existenz, die *ζωη* schlechthin, die ja bei den Gestorbenen durch die Auferstehung eben auch leiblich wiederhergestellt ist. Aber ohne den göttlichen Geist bringt es der Mensch nicht zum Inhalt einer *ζωη αἰωνιος*, zu einer ewigen Realität. Gott ist einzig das in sich selbst ewige Personleben; also nur durch Aneignung der göttlichen Geistessubstanz, durch Vergeistigung der Seele in Gott, kann dieselbe sich substantialisiren zum selbständigen Geistesleben, zu einer unvergänglichen Persönlichkeit. Indem aber der Mensch während seiner vorangegangenen Entwicklungszeit außerhalb Gottes beharrte in seiner selbstischen und weltlichen Richtung, vergeudete er sein gei-

stiges Stammcapital, die Seele entgeistete sich in der Sinnenwelt, und so muß ein Ausleben der Seele eintreten, zwar nicht in ihrem unmittelbaren Bestand, aber gerade in ihrer geistig-persönlichen Selbständigkeit und Selbstbethätigungskraft. Vgl. Bibl. Seelenlehre III. Aufl. S. 20 ff. Das eigentliche Leben, das selbständige Leben im Geist, die Persönlichkeit geht in der ἀπωλεια verloren. Luk. 9, 25: ἑαυτον ἀπολεσας, vgl. 2 Petr. 2, 12: ἐν τῃ φθορᾳ αὐτων και φθαρησονται, „sie werden aufgerieben in der Aufreibung ihrer selbst," indem sie (V. 10) in ihrem unreinen Fleischeswandel und ihrer übermüthigen Aufblähung ihr eigenes Selbst zu Grunde richten. Bei diesem Verlust des persönlichen Selbstlebens bleibt dem Menschen nur noch eine von der geistigen Lebenssubstanz entleerte Existenzform übrig, eine unselbständige, rein passive Existenz, wo der Mensch kraftlos und widerstandslos die Macht der göttlichen Ewigkeit außer sich und wider sich hat, statt in sich und für sich als selbständiges Leben, als Personleben. 2 Theff. 1, 6 ff. Die Sache ist aber nicht so zu denken, als ob ewiges Sein durch einen besonderen Act von Gott den Verdammten besonders zugetheilt würde, um sie ewig strafen zu können. Vielmehr das ewige Sein resultirt aus der ganzen Weltanlage für die Entwicklung zum Ewigen, und wird nun durch die allgemeine Auferweckung und die ihr entsprechende Weltconstruction allgemeine Daseinsform. Ohne daß bei den Verlorenen die geistige Substanz des Ewigen als persönliche Substanz in Seele und Leib angeeignet ist, wirkt das ewige Sein auf die im Ewigen nicht selbständig substantialisirten Seelen und Leiber als fortwährende Naturqual, als θανατος εἰς τον

αἰωνα, als fort und fort zehrende, aber nicht verzehrende Macht, als nie endender Zehrprozeß, *ὀλεθρος αἰωνος, φθορα*. Der Zustand ist ewiges Sterben, nicht Aufhören des Seins. Letzteres gehört der endlichen Welt an als Aufhören einer wandelbaren Daseinsform, nicht aber der unwandelbaren Welt. So wenig das gegenwärtige Sein aus absolutem Nichts entstanden ist, sondern aus dem absoluten Sein in Gott, so wenig endet ein einmal bestehendes Sein in absolutem Nichtsein oder in Vernichtung, sondern entweder in dem absolut göttlichen Sein als geistig selbständiges Leben in Gott, oder im absolut ungöttlichen Sein als geistig unpersönliches Sein, worin Sein und Zersetzung des Seins in unauflöslichem Widerstreit sind. Es ist logische und ethische Consequenz, daß ein Leben, welches den Widerspruch mit seiner eigenen Idee fort- und durchgesponnen hat, endet in einer sich in sich selbst widersprechenden Existenz, und eben als solche ist sie für unsern Begriff unvollziehbar. Das Unnatürlichste, das es giebt, der selbstische Widerspruch des Geschöpfes gegen den Schöpfer, ist zum Widerspruch innerhalb der eigenen Natur dieses Geschöpfes entwickelt, zur Permanenz in der Unnatur, wo Sein und Nichtsein dualistisch sich bekämpft.

Indem dann die Schrift eben in der *ἀπωλεια* noch von fortdauernden Qualempfindungen redet, ist vorausgesetzt, daß neben dem geistig unpersönlichen Sein, oder neben dem Ausleben des Menschen als selbständiger Menschengeist noch ein leiblich-seelisches Sein stattfindet, eben das animalische, das bloß physische. Vgl. Matth. 10, 28 (Seelen- und Leibesverderben in der Gehenna); Röm. 2, 9 (*θλιψις και στενοχωρια ἐπι πασαν ψυχην ἀνθρωπου*). Also das seelische Fürsichleben

als unselbständiges Trieb- und Empfindungsleben dauert fort, aber entgeistigt, also materialisirt als bloß animalisches Leben. Dieses geht mit seiner ganzen organischen Empfindung in die Feuerwüste des zweiten Todes ein (λιμνη του πυρος). Letzteres ist nicht ein der neuen Welt angehöriger Bestandtheil, sondern der materialisirte Niederschlag, die Brandstätte des Auswurfs der alten Welt. Vgl. Apok. 20, 10. 14 f. In der Feuerwüste des zweiten Todes ist dichte Finsterniß mit Feuer gepaart in schauerlicher Beleuchtung, so daß der negative und der positive Pol der Plage zusammenwirkt. Matth. 8, 12. 13, 42. 50. 22, 13. 25, 30. 41. Die subjective Wirkung dieses Zustandes ist nach den angeführten Stellen dargestellt als ewige Schmach und Schande im Gegensatz zur Ehrsucht, als ein nicht sterbender Verwesungswurm gegenüber der Genußsucht, als Heulen und Zähneknirschen, d. h. als übermächtiges Leid und ohnmächtige Wuth; im Ganzen also ein Zustand, wo in der wüsten Leere die unstillbaren psychischen und physischen Bedürfnisse die Verdammten durchdringen mit dem leidenschaftlichsten und zugleich unmächtigsten Drang in zerreißender Wirkung und Gegenwirkung. Ueber die γεεννα vgl. was beim Hades gesagt ist S. 476 ff. Aber Stufenunterschiede in diesem Strafzustand nach dem Grade der individuellen Verschuldung sind angedeutet Matth. 11, 22. 24 („den Einen erträglicher als den Andern"), 25, 30 (το σκοτος το ἐξωτερον).*)

*) Rothe, Ethik III S. 163 findet Strafabstufungen unzulässig, da ja „bei Allen die Schuld die absolute sei, also die gleiche sei." Sie ist absolut bei Jedem in seinem individuellen Maß, also nicht die absolute Schuld schlechthin, sondern die individuell-absolute. Bei Jedem hat

Alles Bisherige begreift nun nur die Vermittlungen, durch welche sich die positive Weltvollendung oder die Herstellung der vollkommenen Welt als Endziel der ganzen Epiphanie Christi Bahn bricht. Die Vollendung selbst besteht nämlich in der

III. Herstellung eines neuen Weltsystems.

1. Indem der universelle Scheidungsprozeß von unserer Himmelshöhe bis in die Tiefe durch Natur und Menschheit hindurch geht, geht daraus eine neue Organisation hervor, nicht nur der Erde, sondern auch desjenigen Himmelssystems, mit welchem die Erde einen κοσμος ἐν τῳ πονηρῳ κειμενος bildet. 2 Pet. 3, 10 ff.: οὐρανοι, Mehrzahl, weil auch unsere astronomische Himmelshöhe in mehrfache Sphären sich abstuft. Vgl. 1 Kor. 15, 40 f. mit Matth. 24, 31. Apok. 21, 1. 5 f. Jes. 65, 17. 66, 22. Ps. 102, 27. Röm. 8, 19 ff. Im ganzen Gebiet der neuen Welt ist nun aller physische und geistige Antagonismus, wie er in der Sünde wurzelt, sammt seiner Todeswirkung ausgeschieden (1 Kor. 15, 25 f. Apok. 21, 4. 27. 22, 5.), und es stellt sich die reine Wohlordnung dar, wie sie dem göttlichen Willensgesetz

---

sich das ihm eigenthümliche Böse nach seinem ganzen Inhalt (vollständig) bis zu seinem Vollendungspunkte, bis zur Reife entwickelt, also nicht alles in der Welt mögliche Böse hat sich in Jedem entwickelt. Und nicht kann man sagen: „Der die Neigung zu Gott hin weniger unterdrückt hat, wäre unseliger, als der von ihm völlig entfremdete“ (Rothe ibid.). Kein der Verdammniß Verfallender hat eine nur mehr oder weniger zu unterdrückende Neigung zu Gott, sondern sie ist absorbirt im Gegensatz zu Gott, in Haß und Feindschaft; und zwar hat dieselbe bei Jedem den äußersten bei ihm möglichen Grad erreicht; Jeder ist in seiner Eigenart Gott völlig entfremdet.

entspricht, die *δικαιοσυνη*. 2 Petr. 3, 13. Es ist nicht bloß Wiederherstellung des anfänglichen Weltzustandes, des paradiesischen Urzustandes, sondern der Anfang hat nun auch sein Endziel gefunden, den höchsten Grad der Ausbildung, die Vollendung, so daß, wie die Apokalypse es ausdrückt, A und O beisammen sind. Dies ist eben das Eigenthümliche der Neuschöpfung, wodurch sie sich von der ersten unterscheidet, daß nun das *τελος* zur *ἀρχη* tritt. Apok. 21, 5 ff. *τελος* ist das fertigmachende Ende, nicht das vernichtende. Die neue Welt stellt nun in reiner, dem göttlichen Willensgesetz entsprechender Wohlordnung gegenseitige Geeintheit des Himmlischen und Irdischen, des Göttlichen und Menschlichen dar. Apok. 21, 2 f. Es ist nicht mehr ein bloß vermitteltes, sondern unmittelbares Ineinander. Ein organisches Ganzes von lauter vollendeten Weltsphären, ein vergöttlichtes Universum, dies ist das Reich des Vaters, worin Gott das Ganze ist in Allem. 1 Kor. 15, 28. Joh. 14, 2. Da sind nun die reinen Verhältnisse der Ewigkeit, die wir mit unserm gegenwärtigen Denken, das am bloßen Werden und Entwickeln sich fortbewegt, uns durchaus nicht vorstellen können. Es ist kein bloßes Werden und Geschehen mehr, keine Entwicklung und Geschichte (ein Hauptfehler bei Rothe, der sonst in diesem Lehrpunkt III. S. 120 treffende Erklärungen giebt), sondern ein Geworden- und Geschehensein (Apok. 21, 6.) steht nun da: *γεγονεν* — *ἐγω εἰμι ἡ ἀρχη και το τελος*. Das Werden und Geschehen ist abgeschlossen, daß es ein von seinem Anfang aus bis in sein Ende entwickeltes Sein ist, ein in Gott vollendetes Sein; es ist in der vergöttlichten Welt so wenig ein fortwährendes

Wachsthum, als in Gott selber, sondern ein Erfülltsein mit der göttlichen Offenbarungsfülle, mit dem πληρωμα Christi (Ephes. 3, 19. 4, 13), der Besitz der δοξα des Sohnes. Joh. 17, 22. vgl. V. 20.

Die neue Welt und das Leben darin dürfen wir uns aber durchaus nicht als unkörperlich denken; es ist in Natur und Menschheit ein himmlisch verklärtes Körperleben, das der Unsterblichkeit und Unverweslichkeit, dessen äußeres Medium das Licht ist. Die Leiber sind nun nicht nur pneumatisirt, ein vom Geist als dem inneren Wesen durchdrungener Naturorganismus, was schon durch die Auferstehung bewirkt ist (1 Kor. 15, 44: ἐγειρεται σωμα πνευματικον), sondern in der göttlichen Neuschöpfung (παντα καινα ποιω) wird nun die göttliche Himmelssubstanz dem pneumatischen Leib anorganisirt; der aus dem Keim des irdischen Leibes hervorgebildete und innerlich pneumatisirte Leib wird nun, wie der Leib Christi bei der Himmelfahrt, verklärt durch Aufnahme in die himmlische δοξα. 1 Kor. 15, 47—49: φορεσομεν την εἰκονα του ἐπουρανιου, vgl. 2 Kor. 5, 2: το ἐξ οὐρανου οἰκητηριον. Phil. 3, 21: μετασχηματισει το σωμα της ταπεινωσεως ἡμων συμμορφον τῳ σωματι της δοξης αὐτου. Matth. 13, 43. Die Ausdehnung auf die κτισις im Ganzen giebt Röm. 8, 18 ff.

Vermittelt wird die Verklärung der irdischen Welt durch die Einverleibung des himmlischen Jerusalem, das dann auf Erden als Neu-Jerusalem erscheint. Es ist dies der in der unsichtbaren Welt bereits gebildete Centralsitz des gottmenschlichen Reichslebens. Apok. 3, 12. 21, 2. 10. vgl. Ebr. 12, 22. 8, 5 ff. Gal. 4, 26. 30 ff.

Das Herabsteigen des himmlischen Neu-Jerusalem auf die Erde bildet den dem christokratischen Weltregieren und Weltgericht nachfolgenden Schlußact, wodurch eben der Uebergang in die Weltvollendung vollzogen wird (Apok. 21, 2—5), gleichwie umgekehrt die Entgegenrückung der Gemeinde in die Höhe des herabsteigenden Herrn den Anfang bildete, die Einleitung des christokratischen Reichs. Jenes Herabsteigen ist sozusagen die Morgenröthe der Ewigkeit auf die Nacht des Gerichts. In diese Uebergangszeit oder in die Umbildungszeit der Welt ins Himmlische fallen nun wohl Apok. 21, 24 und 22, 2, die Beziehungen dieser Centralstadt zu den Königen und Völkern der Erde, die heilende und verklärende Umbildung; dieser bedürfen die im letzten Feuergericht noch Geretteten, namentlich auch die aus den nicht-christlichen Todten aller Zeiten für Christus auserwählten Gerechten, die eben noch nicht ins Himmlische durchgebildet sind. Matth. 25, 31 ff. 1 Kor. 3, 15 mit Jud. 23. Es gehört dies also unter das *καινα παντα ποιω* Apok. 21, 5 vor das *γεγονεν* V. 6.

Auch diese neue Weltbildung ist demnach nicht als absolut Neues zu denken, es ist ja das O beim A und das A beim O; vielmehr wie der neue Leib der auferstandenen und verklärten Menschen, entwickelt sich auch die neue Welt im organischen Zusammenhang mit der gereinigten alten so, daß diese in ihrem durch den Scheidungsprozeß geläuterten Ueberrest den enthülsten Keim, oder Kern (*κοκκος*) darbietet für die neue Bestoffung und Formung aus dem Himmlischen, sozusagen den Mutterkeim der neuen Welt. In diesem Hereinnehmen des irdischen Elementarlebens besteht eben die Eigenthümlichkeit, wodurch sich fortan die neue

menschliche Weltsphäre, obgleich nun selber verhimmlischt, dennoch unterscheidet von den übrigen himmlischen Sphären. Die individuelle Eigenthümlichkeit wird bei der Menschenwelt, wie bei dem Menschenleib, eben bestimmt durch die zu Grund liegende Urmaterie, die aber chemisch gereinigt und geistig potenzirt ist, ehe sie mit himmlischer Substanz überkleidet wird. Die specifischen Unterschiede innerhalb des Gemeinsamen behalten also ihr Recht, und die Menschen, obschon den Engeln gleich, sind Menschen, nicht Engel, und im Besitz ihrer eigenthümlichen Welt, der Name Mensch hört nicht auf.

Was nun

2. speciell die seligen Menschen im neuen Weltzustand betrifft, so ist im Allgemeinen die göttliche Ebenbildlichkeit, wie sie in Christus vermenschlicht ist, in den Erwählten nun bis ins Aeußere durchgebildet, namentlich aber auch nach ihrer sittlichen Seite als Unbeflecktheit und Heiligkeit, daher göttliche Naturgemeinschaft, (*θειας κοινωνοι φυσεως*), oder physisch und ethisch durchgebildete Pneumatisirung. Röm. 8, 29. 1 Joh. 3, 1 ff. Eph. 1, 4. 6. 11. f. 5, 27. 2 Petr. 1, 4.

Hiebei werden allerdings mancherlei Stufen und organische Gliederungen stattfinden; nach dem verschiedenen Maß der moralischen Entwicklung werden die verschiedenen Wesen für sich und untereinander an dem Lebenssystem der göttlichen Naturgemeinschaft participiren. Auf diese Stufen wird hingewiesen Dan. 12, 3. 1 Kor. 15, 38 ff. Matth. 10, 41 mit 5, 12. 2 Kor. 9, 6. Bei diesen Abstufungen der Seligkeit findet jedoch keine Fortwirkung der Folgen der Sünden statt. Denn die Sünden kommen bei denen, die

einmal des ewigen Lebens würdig befunden werden, eben nicht in Berechnung, sondern nur das vollbrachte Gute. Das Ganze ist eine Harmonie des Lebens, concentrirt in Gott als dem höchsten reinsten Gut; heilige Friedensruhe und für jetzt unaussprechliche Freuden nach innen und außen. Vgl. Apok. 21, 4. 2 Thess. 1, 7. Ebr. 4, 9. 1 Petr. 1, 5 f. 8 f. Die Qual der Verdammten kann diese Ruhe so wenig trüben, als dieselbe und das jetzt schon in der Welt vorhandene Leiden, selbst das Leiden der Kinder Gottes die ewige Ruhe Gottes trübt; die Seligen denken dann göttlich und sind nicht mehr Fleisch. Was man jetzt Liebe und Liebesschmerz heißt, ist vielfach verzärteltes Fleisch. — War beim Herrn ungeachtet seiner Thränen über Jerusalem, seiner Warnung des Judas, seiner Verurtheilung der Pharisäer — seine Ruhe getrübt? Durch die Weltscheidung ist der organische Verband mit dem verurtheilten Bösen und so auch die Natursympathie aufgehoben, und auch die Lücken alles Verlorenen sind überschwenglich ersetzt. Matth. 19, 27—29. Die selige Ruhe ist aber kein Zustand der Unthätigkeit, kein Müßiggang; das Wirken ist bei den Seligen so wenig aufgehoben, als bei Gott durch seine Ruhe. Joh. 5, 17. Dagegen alle das Wirken begleitende Anstrengung fällt weg; die Thätigkeit hat nicht erst einen Widerstand zu überwinden, weder innen noch außen, sie ist nicht nur ein gottesdienstliches Wirken, ein priesterliches (Apokal. 7, 15. 22, 3), sondern auch ein königliches d. h. ein Wirken in frei herrschender Lebenskraft. Apokal. 22, 5. Röm. 5, 17. 2 Tim. 2, 12. Statt mühsamer Arbeit ist es ein Ausströmen geistig-leiblicher Kraft, wie die Sonne ihr Licht aus-

strömt. Matth. 13, 43. Vgl. Christl. Reden III. Nr. 28. S. 404 ff. II. Aufl. S. 388 ff. An die Stelle der flüchtigen, mangelhaften und befleckenden Genüsse tritt das ununterbrochene reine Einathmen des ewigen Lebensstroms einer Welt, die vom göttlichen Wohlgefallen gesättigt ist. Apokal. 22, 1 ff. Es ist daher auch kein Stillstand, aber auch kein erst suchendes Streben und Bewegen nach einem fernen äußern Object und Ziel, nach etwas noch Fehlendem, sondern eine in sich selbst ruhende Bewegung, eine unerschöpfliche Selbstentfaltung in der gegenseitigen Immanenz zwischen Gott und den Seligen, denn die göttliche Gegenwart ist zu einer stetigen Gemeinschaft mit den Menschen vollendet. Apok. 21, 3 („siehe ein Zusammenwohnen Gottes mit den Menschen" — das Höchste der Gemeinschaft). Die Gemeinschaft ist so unmittelbar, daß einerseits die Menschen ein lebendiger Tempel Gottes heißen, also von Gott durchwohnt sind; andrerseits haben die Beseligten Gott zu ihrem Tempel, sie wohnen in ihm, also gegenseitige Durchdringung. Und indem sie im angesichtlichen Schauen Gottes stehen, haben sie auch eine penetrante Erkenntniß der göttlichen Mysterien, eine Wesenserkenntniß, die Gott zwar nicht in seiner alle Welt überragenden Transscendenz, aber in seiner ganzen Gegenwart erfaßt, statt dem jetzt bloß vereinzelten Erkennen, wo das Wesen hinter der Erscheinung verhüllt bleibt. Eph. 2, 21 f. Apok. 21, 22. 22, 3—5. 1 Kor. 13, 10. 12. 1 Joh. 3, 2. Es ist namentlich bei der mit Christo vermählten Gemeinde jene einheitliche Lebensdurchdringung zwischen Gott und Menschen, wie sie vorbildlich in Christus als Menschensohn gegeben ist. Joh. 17, 21. Vgl. Röm.

8, 29. Seine gottmenschliche δοξα ist zur eigenen Natur der Seligen geworden, seine Menschheit, nicht die adamitische, ist jetzt der Charakter der Menschheit. Joh. 17, 21—23. 2 Kor. 3, 18. Eph. 4, 13. Der Mensch ist dann nämlich mit seiner ganzen Totalität, mit Geist, Seele und Leib aufgenommen in die Lebensfülle Gottes, wie sie in Christus descendirt; die göttliche Naturgemeinschaft ist realisirt. Eph. 3, 19. 2 Ptr. 1, 4. So ist denn Gott nicht nur das Alles Bestimmende, sondern auch das Alles erfüllende Leben in allem Einzelnen. Sein Bestimmen ist also keine bloße imperative Willensäußerung, sondern sein Wille als immanentes Leben bestimmt alles Wollen. 1 Kor. 15, 28 (τα παντα, das All, das Ganze in seiner Vielheit ἐν πασιν [ohne Artikel]: in allem Einzelnen, in Allem und Jedem). Gott ist also nicht το ἑν και παν, nicht das Eine mit pantheistischer Aufhebung der Selbständigkeit und Eigenheit im All, denn so wäre Gott nur das Ganze in seiner eigenen Vielheit, nur τα παντα, aber nicht das Ganze ἐν πασιν. Beides, Sachliches (Röm. 8, 21.) wie Persönliches, vereinigt das ἐν πασιν in sich; also παντα und παντες existiren als eigenthümliche Abbildungen der göttlichen δοξα. Nicht nur die neue Menschheit, auch die ganze neue κτισις (Röm. 8, 21) participirt an der freien Lebensherrlichkeit der Gotteskinder, und so ist Menschheit und Natur Eine göttliche πατρια, Eine göttlich durchgeistete Körperlichkeit; denn das göttliche Sein, das sich in die Welt heraussetzt, vereinigt in sich Personleben und Naturleben (θεια φυσις), — sonst gäbe es keine Verklärung der Leiber. So ist Gott δια παντων und ἐν πασιν im vollendetsten Sinn. Eph. 4, 6.

Die ganze irdische Weltsphäre ist denn nun auch bis ins Einzelnste hinein nicht mehr geschieden von der himmlischen, sondern ist selbst Himmel geworden, d. h. ist ein Sein, das vom göttlichen Manifestativleben nach seiner höchsten Potenz, die es namentlich im Sohn hat, durchdrungen ist. S. bei der Lehre von Gott. Das Band, das Gott und Welt unter sich und alles Einzelne in der Welt miteinander verbindet als persönlicher Charakter wie als Naturbeseligung, ist die Liebe, die daher das Band der Vollkommenheit heißt. Kol. 3, 14. Eph. 4, 15 f. vgl. 3, 18 ff. Joh. 17, 26. 1 Kor. 13, 13.

So ist denn auch die Gottesgemeinschaft und die Weltgemeinschaft bei den Seligen nicht mehr etwas Getrenntes oder gar Gegensätzliches. Der ganze Weltrapport geschieht nur in Gott und durch Gott und zu Gott, denn Gott ist ja das Ganze in Allem. Es ist daher auch in dieser Gottesgemeinschaft und Weltgemeinschaft nicht mehr die trennende Schranke zwischen einer geistigen und körperlichen Seite, zwischen Geist und Sinnen, also zum Beispiel ein geistiges Erkennen und Genießen Gottes, das nicht zugleich körperlich wäre, Anschauen und Einverleibung Gottes, oder umgekehrt ein körperliches Anschauen und Genießen der Welt, eine Perception durch die Sinne, die nicht zugleich geistig und heilig wäre. Es widerspräche dies der vollkommenen Einheit des Aeußern und Innern im neuen Zustand, die sich zusammenfaßt im *σωμα πνευματικον*. Auch an einem gegenseitigen Wiedererkennen, sowie überhaupt an der Rückerinnerung an das gegenwärtige Leben kann im Allgemeinen durchaus nicht gezweifelt werden; denn das neue Leben hat sich ja in durch-



gängiger Wesenscontinuität mit dem jetzigen gebildet, sowohl aus den diesseitigen Erstlingen des Geistes, als aus dem centralen Kern des jetzigen Leibes und der jetzigen Welt und aus den Werken des jetzigen Lebens. Was aber in diesem vergänglichen Sein der bloßen Hülse angehört, dem alten Schematismus des Natur- und Geschichtslebens, des Wissens und des Treibens, das wird mit demselben auch begrabene Vergangenheit sein, deren Vergessen in dem überschwenglich Neuen eben zur Seligkeit gehört.*)

Ist aber so das göttliche *δια παντων* und *ἐν πασιν* zu seiner Vollendung gebracht, so ist darum das göttliche *ἐπι παντων* (Eph. 4, 6) oder die transscendente Einzigkeit Gottes nicht aufgehoben, sonst wäre Gott selber als Gott aufgehoben. Ueber allem Manifestativleben Gottes, über der höchsten Offenbarung bleibt die Absolutheit des unmittelbarsten Wesens Gottes, das Fürsichsein Gottes als Gott: „Ich und Keiner mehr!" (Vgl. § 10 die Lehre von Gott). Darum anbeten werden Gott fort und fort Alle, die zur Durchdrungenheit von Gott gelangt sind (Apok. 22, 3: *λατρευσουσιν αὐτῳ*). Indem Gott nach 21, 22 ihr Tempel ist, ist er selber auch ihre Anbetungsstätte, — in ihm lebend und webend beten sie ihn an. Es ist also eine Gott innerliche Anbetung, nicht von außen nur an ihn hin gerichtet. Auch der Begriff „Heilige Gottes" gilt jetzt in

*) Rothe a. a. O. III. 127: „Das wird gewiß auch mit ein Moment der Seligen, der Vollendeten sein, daß sie die ganze Masse unnützen bloßen Gedächtnißkrams, Vokabelwesens vergessen haben werden, mit dem wir uns jetzt herumschleppen müssen" — freilich ist dies oft ein eingebildetes Müssen, und auch Speculationskram, theologischer und kirchlicher Kram wird unter dem seligen Vergessen begriffen sein.

Die ganze irdische Weltsphäre ist denn nun auch bis ins Einzelnste hinein nicht mehr geschieden von der himmlischen, sondern ist selbst Himmel geworden, d. h. ist ein Sein, das vom göttlichen Manifestativleben nach seiner höchsten Potenz, die es namentlich im Sohn hat, durchdrungen ist. S. bei der Lehre von Gott. Das Band, das Gott und Welt unter sich und alles Einzelne in der Welt miteinander verbindet als persönlicher Charakter wie als Naturbeseligung, ist die Liebe, die daher das Band der Vollkommenheit heißt. Kol. 3, 14. Eph. 4, 15 f. vgl. 3, 18 ff. Joh. 17, 26. 1 Kor. 13, 13.

So ist denn auch die Gottesgemeinschaft und die Weltgemeinschaft bei den Seligen nicht mehr etwas Getrenntes oder gar Gegensätzliches. Der ganze Weltrapport geschieht nur in Gott und durch Gott und zu Gott, denn Gott ist ja das Ganze in Allem. Es ist daher auch in dieser Gottesgemeinschaft und Weltgemeinschaft nicht mehr die trennende Schranke zwischen einer geistigen und körperlichen Seite, zwischen Geist und Sinnen, also zum Beispiel ein geistiges Erkennen und Genießen Gottes, das nicht zugleich körperlich wäre, Anschauen und Einverleibung Gottes, oder umgekehrt ein körperliches Anschauen und Genießen der Welt, eine Perception durch die Sinne, die nicht zugleich geistig und heilig wäre. Es widerspräche dies der vollkommenen Einheit des Aeußern und Innern im neuen Zustand, die sich zusammenfaßt im *σωμα πνευματικον*. Auch an einem gegenseitigen Wiedererkennen, sowie überhaupt an der Rückerinnerung an das gegenwärtige Leben kann im Allgemeinen durchaus nicht gezweifelt werden; denn das neue Leben hat sich ja in durch-

gängiger Wesenscontinuität mit dem jetzigen gebildet, sowohl aus den diesseitigen Erstlingen des Geistes, als aus dem centralen Kern des jetzigen Leibes und der jetzigen Welt und aus den Werken des jetzigen Lebens. Was aber in diesem vergänglichen Sein der bloßen Hülse angehört, dem alten Schematismus des Natur- und Geschichtslebens, des Wissens und des Treibens, das wird mit demselben auch begrabene Vergangenheit sein, deren Vergessen in dem überschwenglich Neuen eben zur Seligkeit gehört.*)

Ist aber so das göttliche *δια παντων* und *ἐν πασιν* zu seiner Vollendung gebracht, so ist darum das göttliche *ἐπι παντων* (Eph. 4, 6) oder die transscendente Einzigkeit Gottes nicht aufgehoben, sonst wäre Gott selber als Gott aufgehoben. Ueber allem Manifestativleben Gottes, über der höchsten Offenbarung bleibt die Absolutheit des unmittelbarsten Wesens Gottes, das Fürsichsein Gottes als Gott: „Ich und Keiner mehr!" (Vgl. § 10 die Lehre von Gott). Darum anbeten werden Gott fort und fort Alle, die zur Durchdrungenheit von Gott gelangt sind (Apok. 22, 3: *λατρευσουσιν αὐτῳ*). Indem Gott nach 21, 22 ihr Tempel ist, ist er selber auch ihre Anbetungsstätte, — in ihm lebend und webend beten sie ihn an. Es ist also eine Gott innerliche Anbetung, nicht von außen nur an ihn hin gerichtet. Auch der Begriff „Heilige Gottes" gilt jetzt in

---

*) Rothe a. a. O. III. 127: „Das wird gewiß auch mit ein Moment der Seligen, der Vollendeten sein, daß sie die ganze Masse unnützen bloßen Gedächtnißkrams, Vokabelwesens vergessen haben werden, mit dem wir uns jetzt herumschleppen müssen" — freilich ist dies oft ein eingebildetes Müssen, und auch Speculationskram, theologischer und kirchlicher Kram wird unter dem seligen Vergessen begriffen sein.

vollendetem Sinn von diesen Anbetern. Ihre Heiligkeit involvirt nun nicht bloß die Möglichkeit, nicht zu sündigen, sondern die Unmöglichkeit zu sündigen. Dies ist erreicht, nachdem in ihrer Natur und in der äußeren Welt die Quelle der Sünde beseitigt ist durch die vollendete Ausscheidung und Umgeburt. Umgekehrt bei den Verdammten, bei denen ihre gottlose Verselbstigung die höchste Potenz erreicht hat, besteht die Unmöglichkeit, sich zu bessern.

Hat nun so die Mittlerthätigkeit Christi als Versöhner oder seine hohepriesterliche Regierung ihr Ziel erreicht in der Durchdringung der Welt mit der Heiligkeit Gottes, mit der tödtenden und belebenden Gerechtigkeit, so hat eben damit auch jene Mittlerschaft, als dem vergangenen Aeon und der unvollendeten Form des göttlichen Reiches angehörig, ihr Ende erreicht. Durch Vernichtung aller gottwidrigen Macht und Vereinigung des ganzen neuen Weltalls in Christus als dem Herrn ist Alles unterworfen, so daß Alles eben nur in und mit dem vorweltlichen Sohn in Gott lebt und Gott nur in und mit dem Sohn Alles erfüllt als sein Reich. Die bisherige Vermittlungsform der Christokratie, die in der Zeit gewordene Versöhnungs- und Erlösungsform, ist nun übergegangen in eine der Welt unmittelbar immanente Theokratie, das Reich des Vaters. 1 Kor. 15, 24. 27 f. Innerhalb dieser unmittelbaren Theokratie ist auch der Sohn eben als Sohn Gott gegenüber allerdings subordinirt, ist der erste Unterthan darin (ὑποταγησεται τῳ ὑποταξαντι); dagegen ist und bleibt er auch als der ewige Gottessohn in dem Alles regierenden Gott und dieser in ihm, und er ist so der Welt gegenüber fort

und fort der Mitregent des Vaters, nachdem er ihm wirklich Alles unterworfen hat. 1 Kor. 15, 27. 28 mit Apok. 22, 1. 3. Der Thron Gottes und des Lammes ist in Neu-Jerusalem (vgl. 11, 15: „unser Herr (Gott) und sein Christus wird regieren (als Einer) εἰς τους αἰωνας των αἰωνων). Tritt aber Christus aus der Erscheinungsform des menschgewordenen Sohnes zurück in die reine vorzeitliche Sohnesstellung, so ist dies keine schlechthinige Ablegung der Menschheit, denn ehe die Menschheit in dem Menschengeschlecht existirt, existirt sie originell in Christo, wie die ganze Welt in Christo als dem Erstgebornen vorweltlich existirt oder ihr Urbild hat, und so geht die zeitlich herausgetretene Menschheit Christi nun wieder auf in das vorzeitlich ihm eigene Originalbild der Menschheit und der ganzen κτισις. Und wie er als Gottessohn schon vor aller Weltexistenz und vor seiner Menschwerdung an der θεοτης participirte, und schon die Weltschöpfung vermittelte als εἰκων του θεου του ἀορατου: so verschwindet er auch nach der Weltvollendung nimmermehr in Gott, er hört nicht auf πρωτοτοκος und ἀρχη zu sein für die Welt. Eben nach seiner ewigen Urbildlichkeit ist er nun der Gott und Allen immanente Mittler im Ursinn, nur nicht mehr im Versöhnungssinn, was mit der Sündengeschichte der Welt anhebt und mit ihr sich aufhebt. Vgl. Bengel, Gnomon zu 1 Kor. 15, 28 und Roos, Glaubenslehre, S. 243 f. Heß, Kern der Lehre vom Reich Gottes S. 377 ff.

Bis zu diesen Höhen erhebt jetzt schon den Menschengeist und einst den ganzen Menschen diejenige Weisheit, die jetzt als thörichte Predigt in der Welt sich kund thut, während dagegen Alles ihr Fremde vom Weg und Ziel des Lebens abführt.

Ihres Sieges ist die göttlich thörichte Weisheit gewiß, so gewiß, daß sie sowohl einer aufgeblasenen Wissenschaft gegenüber, als einer in dieser Welt sich etablirenden Frömmigkeit und Kirche gegenüber ruhig zusehen kann, wie Beide mit dem Jenseits fertig werden, von welchem sie zeugt und in welches sie keinen, auch nicht den Weisesten und Besten der Menschen anders einführt als auf dem Wege der Selbst- und Weltverleugnung. Zum Beherzigen gebe ich noch 2 Tim. 2, 15. 22 f. 1 Tim. 6, 3—5 und 11—16.

I. Register
erklärter oder beleuchteter Stellen.

II. Sachregister.



